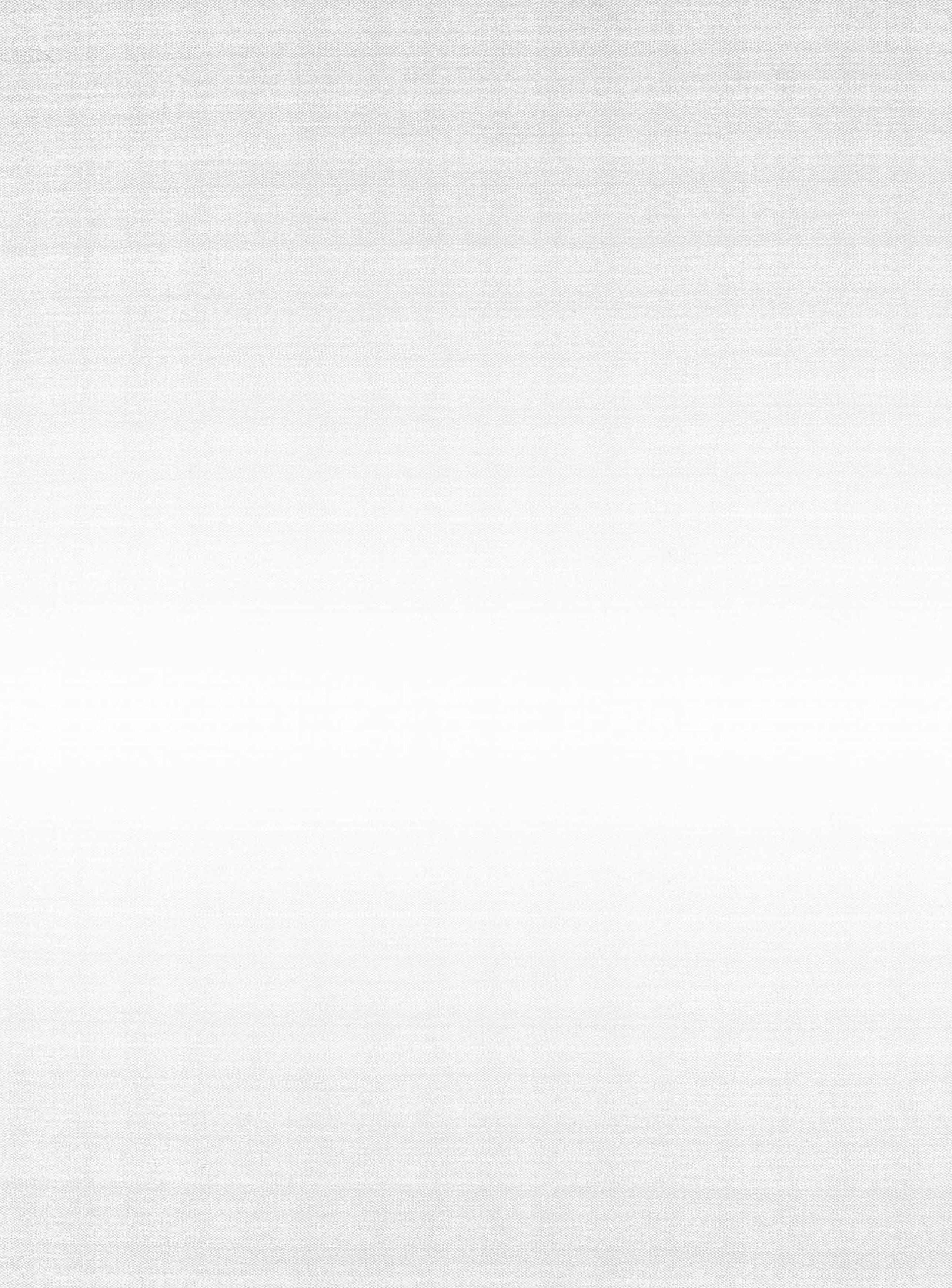
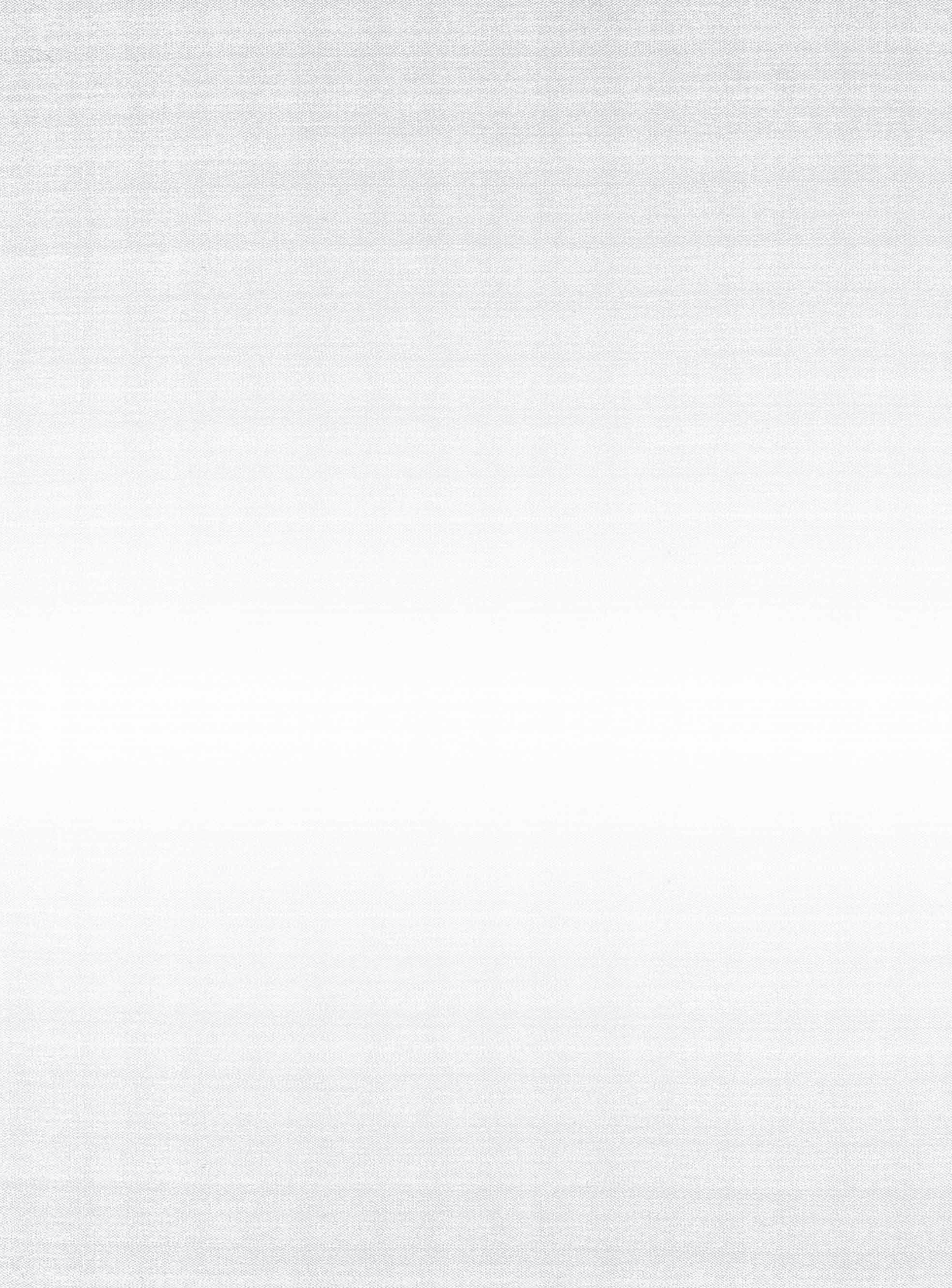
唯识学入门六记

于凌波居士 著
释迦比丘 汇整



南无本师释迦牟尼佛





西式简体

唯识学入门六记

唯识学是一门哲理深奥

而名相繁琐的学问。

本书为初学唯识者的入门书籍，

也是深入佛学基础之首选。

于凌波居士 著作

释 迦 比 丘 汇整



三界唯心，万法唯识。

唯识即心，心外无法。

一切唯识，识外无境。

唯识即心，心外无佛。

唯识学入门六记 目录

三、唯识三十颂讲记

四、八识规矩颂讲记

五、唯识二十颂讲记

六、观所缘缘论讲记

如何跨入唯识之门——唯识学入门六记 自序

法相唯识之学，是中国佛教大乘八宗之一，这是继承印度瑜伽行派学统的一个宗派。

唐太宗贞观十九年（公元六四五年），玄奘三藏法师自印度学法归国，携回梵典六百五十余部。归国后奉敕广译经论，先后自梵本译出经论七十四部，一千三百余卷，其中关于法相唯识一系的经论十分完备。复得其上座弟子窥基，及神昉、嘉尚、神光、圆测等之弘扬，创立了我国大乘佛教的法相唯识一宗。

法相宗有五种名称，一名法相宗，二名唯识宗，三名普为乘教宗，四名应理圆实宗，五名慈恩宗。由决判诸法的体性相状故，名曰法相宗。由明万法唯识的妙理故，名曰唯识宗。由普为发趣一切乘者故，名曰普为乘教宗。由所谈的义理，均是圆满真实故，名曰应理圆实宗。由大唐慈恩寺玄奘、窥基二大师所弘传故，名曰慈恩宗。此宗自玄奘、窥基二大师开宗之后，百余年间，宗风甚盛，研究者颇多。唯于一百五六十年之后，唐武宗会昌法难期间，此宗的经疏多被焚毁，遂一蹶不振。继之唐代末年，藩镇

割据，烽火不熄，五代十国，王朝交迭，百年之间，战乱频仍，以致佛寺荒废，经籍散逸，隋唐三百年间鼎盛之佛教，至此零落殆尽，大小各宗，莫不衰微，尤以唯识一宗，数百年后，法系失传，此宗竟成绝响。

清末民初时代，创办金陵刻经处的杨仁山优婆塞，自日本搜购得我国散佚海外的经典近三百种，其中包括此宗《成唯识论述记》等典籍，刻版印行。此后复经杨仁山、欧阳渐、梅撷芸、韩清净，及太虚大师等缁素大德的鼓吹弘扬，唯识之学乃告复兴。但复兴的是唯识学，而不是唯识宗，因为唯识宗的法脉已经失传，现在所传的是此宗的宗义，即唯识学的理论。

唯识学的理论，照唯识宗所依的经典来说，由印度梵典译出者，有「六经十一论」，「一本十支」之学，及揉杂十大论师释论译出的《成唯识论》；而中土祖师的著述，唐代有所谓「唯识三疏」——注释《成唯识论》的三种注疏，及注释三疏的多种著作，和历代古德的著述。面对着这汗牛充栋的经、论、注疏，往往使初学者茫然不知所措，有无从下手之感。所以要学唯识，如何跨入唯识之门，是一个重要的关键。

笔者早年，曾随先师李炳南雪庐夫子，学习唯识大意，唯以个人钝根劣智，领会不多。且以当时俗务繁杂，亦未能深入。近十余年来，自医师工作的岗位退休，钻入故纸堆中研究佛学。特别对于唯识一门的典籍，废寝忘食，昼以继夜。继而在多处佛学社团开设唯识讲座；及在南北佛学院所讲授唯识课程，以多年探索的经验，略窥进入唯识之门的途径。现以个人学习的经验，介绍进入唯识之门的简捷途径。如何进入唯识之门呢？有几门基础论典是必须要循序研读的：

一、《大乘百法明门论》：又称《大乘百法明门论略录》，这是印度世亲菩萨造，唐代玄奘三藏译。全一卷，为一本十支之学中的略陈名数支。此论摘自《瑜伽师地论·本地分》中的百法名数，而为唯识学入门的基础。本书自《瑜伽师地论·本地分》的六百六十法略为百法，并束之以为五位，即：1.心法，立眼识等八种。2.心所有法，立遍行等五十一位心所而分为六类。即：遍行心所五种、别境心所五种、善心所十一种、烦恼心所六种、随烦恼心所二十种、不定心所四种。3.色法，有眼等十一种。

4.心不相应行法，有得等二十四种。5.无为法，有虚空无为等六种。本论卷首曰：「如世尊言，一切法无我」之语，乃说明一切法即五位百法，次列举补特伽罗无我及法无我，而阐述一切法无我之理，以为本论的主要旨趣。

二、《大乘五蕴论》：略称五蕴论，印度世亲菩萨造，唐代玄奘三藏译，全一卷，为一本十支之学中的粗释体义论支。小乘佛教以蕴、处、界等三科分类诸法，本书着重于阐明大乘五蕴法，并兼说大乘十二处、十八界等法，属于唯识宗瑜伽十支论之一。小乘说一切有部将诸法分为五位七十五法，而以五蕴总摄其中七十二有为法。对此，大乘则分为五位百法，其中之九十四有为法总摄于五蕴，即：色蕴有五根、五境、无表色；受蕴有受心所；想蕴有想心所；行蕴有除受、想心所外之一切心法及不相应行法等六十七法；识蕴摄阿赖耶等八识。大乘经典中，以本论对五蕴法之说明最为简要。

三、《唯识三十论》：又作《唯识三十颂》，世亲菩萨造，唐代玄奘三藏译，全一卷，为一本十支之学中的高

建法幢支。本论以五言四句的三十首偈颂诠释唯识教义，其中前二十四行颂明唯识之相，第二十五颂明唯识之性，最后五颂明唯识之行位。此乃唯识宗瑜伽十支论之一。世亲菩萨晚年，以三十颂六百言阐述大乘唯识之妙旨，长行未作而示寂。其后，护法、安慧等诸论师各为三十颂作释论，并加序分、流通二颂。高宗显庆四年（公元六五九年），玄奘以护法学说为主，合糅诸论师之作，而译出《成唯识论》十卷。全书主旨为立万法乃唯识所变现，分能变之识为第八异熟识、第七思量识、前六了别境识三种；次辨唯识之理，最后揭示唯识三性及修行阶位。

四、《唯识二十论》：又作《二十唯识论》，世亲菩萨造，唐代玄奘三藏译，全一卷，为一本十支之学中的摧破邪山支。本论引用《十地经》中三界唯心之句，论证外境为内识显现，阐述唯识无境之义，以破斥小乘、外道的偏执。此为唯识宗瑜伽十支论之一。书中总举五言二十一颂，首先宣说「三界唯识」之旨，其次就小乘、外道所问难之四种问题，加以解释，以成立万法唯识之理。最后一颂阐明宗义，依偈颂之数而题名二十论。《唯识三十论》

是建立唯识宗的基本理论，是「立多于破」，故名高建法幢支；《唯识二十论》重于破斥小乘外道邪见，全文「破多于立」，故名摧破邪山支。

五、《八识规矩颂》：唐代玄奘三藏著，概述唯识学说，着重于讲说唯识学说中心之心识问题。八识规矩颂颂文的组织，全文凡七言四句颂文十二首，每三颂为一组分为四章，分别为前五识颂、第六识颂、第七识颂、第八识颂。每章颂文三首十二句，前八句颂凡夫位，后四句颂圣贤位。玄奘大师一生译而不作，这是他译得一千三百余卷经典后仅有的著作。

六、《观所缘缘论》：陈那论师作，唐代玄奘三藏译，本论之偈文为四句一行，共有三十二句。本书旨在依因明三支之法，明示心外之所缘缘非有，而心内之所缘缘非无。

以上六种论典，为跨入唯识之门的必读之作，笔者在全省社团讲堂、佛学院所讲授唯识，即用以上论典作为教材，并各著有讲义，先后各有单行本出版。笔者去年曾

因病住院开刀，出院后须要疗养，故辞去南北讲堂及佛学院所课程。因病得闲，殊为难得，乃将以上六种讲记，重加修订，合辑为《唯识学入门六记》一书，作为有志于学唯识者之参考。由读此六记跨入唯识之门后，再进一步读《成唯识论》，读《成唯识论述记》，及其他经、论、注疏，就可收驾轻就熟之效了。

二〇〇三年十二月 序

大乘百法明门论讲记

第一～十二章

不生亦不灭，不常亦不断，

不一亦不异，不来亦不出，

能说是因缘，善灭诸戏论，

我稽首礼佛，诸说中第一。

于凌波居士 著作
释 迦 比 丘 汇整



云何为信，于实德能深忍乐欲，

心净为性，对治不信，乐善为业。

云何为惭，依自法力，崇重贤善为性，

对治无惭，止息恶行为业。

云何为愧，依世间力，轻拒暴恶为性，

对治无愧，止息恶行为业。

节录 《成唯识论》十一善心所

第一章　唯识宗的创立与传承

一、印度的瑜伽行学派

《大乘百法明门论》，是修习「唯识学」的入门论典。

「唯识宗」又作「法相宗」、「慈恩宗」、「应理圆实宗」、「普为乘教宗」，为中国佛教大乘八宗之一，以唐代玄奘三藏为开宗之祖；而依于五位百法，判别有为、无为诸法，主张「一切唯识」，「识外无境」的宗派。此一宗派，传承于印度的「瑜伽行学派」。

印度的大乘佛教，兴起于公元世纪开始之后。一代大哲龙树，住世年代约在公元一五〇～二五〇年之间，他出身于南印度的婆罗门种姓，自幼受婆罗门传统教育，后来皈依佛教。当时南印度已有大乘经典流行，他读之不以为足，传说他游行北印度时，自雪山地区一个老比丘处得到一部分大乘经典，又在大龙族聚居之地得到更多的大乘经典，这样就更充实了他大乘理论的基础。他回到南印度后，把当时流行的「般若思想」组织起来，完成了「缘起性空」的空宗哲学体系。

原来龙树住世时代，印度思想界的潮流，一方面是

外道的诸法实有、或常、或断的思想，一方面是小乘有部的「我空法有」，及「法体恒有、三世实有」思想。龙树为破邪显正，依据佛陀的根本思想「缘起理论」，及当时的「般若思想」，融会贯通，广造论典，破斥外道、小乘邪说。这种思想，表现在他所造的《中观论》一书中。如「八不偈」所称：

不生亦不灭，不常亦不断，不一亦不异，不来亦不出，
能说是因缘，善灭诸戏论，我稽首礼佛，诸说中第一。

八不，其实就是不即不离——自诸法空性上，否定小乘、外道的生灭、常断、一异、来出诸戏论。诸法以因缘和合而生，非独立存在，故无自性（本质）。无自性即「性空」，亦称「空性」，这一点则表现在「三是偈」上。即所谓：

诸因缘生法，我说即是空，亦为是假名，亦是中道义。

龙树菩萨的著作很多，古来有千部论主之称，除《中观论》外，主要的尚有《十二门论》、《大智度论》等。继承龙树学说的，是他的弟子提婆。提婆所著的《百论》，与龙树的《中论》及《十二门论》，合称三论。是后来我国三论宗所依的论典。而龙树、提婆这一系的理

论，在印度被称为「中观学派」，亦称「空宗」。

龙树、提婆的空观，是以「诸法无自」性立论，并非徒持空见，妄计一切皆空。唯传至后世，则流为「顽空」——学者不解空义，妄执一切皆空，于世俗谛，不施设有；于胜义谛，真理亦无。此谓之「恶取空」，亦称为「沉空」。佛灭后九〇〇年顷，无著、世亲两大论师出世，为矫治当时沉空之弊，而标示「有」义。此有，非是外道、小乘诸法实有之有，而是破得我、法二执后所显示的「真空妙有」。这在印度称为「瑜伽行学派」，亦称为「有宗」。

无著住世的年代，约为公元四世纪左右。据说天宫兜率内院的弥勒菩萨，应无著之请，到中印度阿瑜遮那国，为无著说《瑜伽师地论》、《分别瑜伽论》、《大乘庄严论》、《辩中边论》、《金刚般若论》五部大论，无著承弥勒之说，与其弟世亲把五部大论做了一番综合整理工作，依此建立有宗，即印度的「瑜伽行学派」。但弥勒不是历史上实有的人物，也许世间另有一个名叫弥勒的人。或者，五部大论根本是无著的著作，假托弥勒之名行世的。更可能的是，早在无著之前，就有许多无名饱学的瑜

伽师，而无著是继承他们学说而加以发扬的。

无著梵名阿僧伽asaṅga，是印度笈多王朝（公元三二〇～五〇〇年间）中期的人，他是北印度犍陀罗国富娄沙富城人，出身于婆罗门家庭，父名憍尸迦kauśika，居国师之位，有子三人，长即无著，次名世亲，幼名师子觉。无著先在小乘佛教「化地部」出家，相传他因思惟空义不能悟入，曾欲自杀，后来遇宾头卢罗汉为讲小乘空观，他初闻悟入，然犹不能满意，后来得到弥勒的五部大论，继承此说，集众宣之，由是大乘瑜伽法门传至四方。无著晚年游化中天竺的憍赏弥国，八十岁左右入寂。他的著作很多，亦有「千部论主」之称。他所著的《显扬圣教论》，相当于《瑜伽师地论》的节略本；而在《摄大乘论》中已建立了「唯识学」的核心，《大乘阿毗达磨集论》则是建立「法相学」的中心。无著的主要著作，有《显扬圣教论》、《摄大乘论》、《大乘阿毗达磨集论》、《大乘庄严经论》、《金刚般若论》、《能断金刚般若论颂》、《六门教授习定论颂》、《顺中论》等多种。

世亲梵名vasaubandhu，音译婆薮槃豆，是无著的异母弟，生卒年代约在公元三八〇～四八〇年间。陈代真谛译

《婆薮槃豆法师传》，称他：「于萨婆多部出家，博学多闻，遍通坟典，师才俊朗，无可为俦，戒行清高，难以相匹。」据说世亲为了取舍阿毗达摩一系理论，他曾匿名化装，到「有部」的学术中心迦湿弥罗城，学习有部教理四年，后来回到富娄沙富城，用「经量部」教义，批判「有部」，集众宣说。且随讲随写，著为《阿毗达磨俱舍论》。此论一出，颇有争论，而无能破之者，时人称此论为「聪明论」。

世亲在北印度宣扬小乘，隐蔽大乘，其兄无著悯之，托以疾病，诱其来见，命弟子于邻室宣读《华严经·十地品》，世亲闻之，方知其兄苦心。他深悔以往弘扬小乘诽谤大乘的错误，要割舌以谢过。无著对他说：「你先前既用舌头诽谤大乘，现在何不用舌头来赞扬大乘呢？」这样世亲乃舍小入大，广造论释，宣扬大乘，而大成了「唯识宗」。

世亲论师大约在八十岁的时候，于中印度阿瑜遮那国逝世，时其兄无著已逝世多年。他遗留的著作很多，与「唯识学」有关的，计有《摄大乘论释》十卷、《辨中边论释》一卷、《唯识二十颂》一卷、《唯识三十颂》一卷、《大乘五蕴论》一卷、《大乘百法明门论》一卷等。

印度古人造论，是先作本颂，总括全书要义，然后依颂作释，名曰：长行，长行是著作的正文。而《唯识三十颂》一书，是世亲晚年之作，长行未作而已示寂。这时「瑜伽行学派」的理论已成为大乘佛教的主流，研究者极多，世亲寂后的百年之间，许多学者竞为三十颂作释论，其中最著名的有十位，后世称为十大论师。十大论师的名字是：

1.亲胜：梵名畔徒室利bandhuśri，与世亲同时。

2.火辨：梵名质旦罗婆拏cunamati，与世亲同时。

3.德慧：梵名娄拏末底guṇamati，他是安慧的老师。

4.安慧：梵名悉耻罗末底sthilamati，是大乘唯识宗有名的大学者。

5.难陀：梵名nanda，意译欢喜。在唯识学心识上主张立相、见二分。

6.净月：梵名质咀罗婆拏śudhacandra，与安慧同时。

7.护法：梵名达磨波罗dharmapāla，六世纪中叶人。

8.胜友：梵名毗世沙密多罗viseṣamitra，曾在那烂陀寺从护法学唯识教义。

9.胜子：梵名若那弗多罗jinaputra，著有《瑜伽师地论

释》一卷，唐玄奘译。

10.智月：梵名若那战多罗jñānacandra，他也是护法的弟子。

此处特别介绍一位戒贤论师，他是公元六～七世纪的人。生于东印度三摩坦国，婆罗门种姓，少年好学，游历四方，访求名师，至中印度那烂陀寺，从护法论师出家受学。三十岁时，与南印度一大外道辩论获胜，受到国王的嘉赏，为他起造伽蓝。后来他长期主持那烂陀寺，弘扬唯识宗义，他依据《解深密经》、《瑜伽师地论》等经论，将佛教判为三个时期：

1.第一时教：谓释尊初说阿含，说「我空法有」之旨，称为有教。指小乘教。

2.第二时教：谓释尊为大乘者说般若「诸法皆空」之理，心境俱空，指大乘空宗。

3.第三时教：谓释尊以「三自性三无性」之说，肯定非空非有之中道教，指大乘有宗。

我国唐代玄奘三藏法师游学印度时，曾在那烂陀寺师事戒贤，依之学习《瑜伽师地论》及十支论等唯识学说。时戒贤年已一百零六岁，为寺中大长老，众共尊称为正法藏。

二、中国唯识宗的建立

玄奘大师，是我国的四大译经家之一，也是〈唯识宗〉的开创人。他俗家姓陈、名祎，河南偃师人，公元六〇〇～六四〇年。他有兄长捷，早年在洛阳净土寺出家，玄奘亦于十三岁时随兄出家。唐高祖武德元年，与兄同入长安，寻赴成都参访。武德五年受具戒后重回长安，依法常、僧辩二大德听《摄大乘论》，他以诸师所说，各异宗途，圣典亦有隐晦，不知所从，乃欲西行天竺以明之。表请不许，奘师不为之屈，乃就番人学书语，唐太宗贞观三年，私发长安，途中历经险阻，历时五年，始抵中天竺，于那烂陀寺，依戒贤论师学《瑜伽师地论》及十支论奥义五年。复从胜军优婆塞学《唯识决择论》及《庄严经论》等论典二年。

奘师于贞观十九年回国，由天竺携回梵典六百五十余部，归国后广译经论，先后译出七十四部，一千三百余卷，其中关于法相唯识一系的，有下列各种：

1.《解深密经》：五卷。

2.《瑜伽师地论》：弥勒菩萨造，一百卷。

3.《辩中边论》：弥勒菩萨造，三卷。

4.《摄大乘论》：无著菩萨造，三卷。

5.《显扬圣教论》：无著菩萨造，二十卷。

6.《大乘五蕴论》：世亲菩萨造，一卷。

7.《大乘百法明门论》：世亲菩萨造，一卷。

8.《瑜伽师地论释》：世亲菩萨造，一卷。

9.《观所缘缘论》：陈那论师造，一卷。

10.《唯识二十论》：世亲菩萨造，一卷。

11.《唯识三十论》：世亲菩萨造，一卷。

12.《成唯识论》：以十大论师之释论百卷，糅集为识论十卷。

由于玄奘广译法相唯识一系经论，他的上座弟子窥基复弘扬之，开创了我国的唯识宗。奘师除译上述经论外，他也译出了小乘说一切有部的论典，如《阿毗达磨发智论》及《六足论》、《大毗婆娑论》、《俱舍论》等。玄奘于唐高宗麟德元年示寂，享年六十五岁。

奘师的入室弟子窥基，俗姓尉迟，字洪道，是元魏尉迟部后裔，为唐初勋臣尉迟恭犹子，唐代京兆长安人。出生于唐太宗贞观六年，禀性聪慧，体貌魁伟，年十七岁奉敕出家，为玄奘弟子，依玄奘学佛教经论及天竺语

文，二十五岁参与译经。唐高宗显庆四年，玄奘译《成唯识论》，原拟将十家释论各别全译，并命窥基与神昉、嘉尚、普光四人，分别担任检文、笔受、纂义等工作，数日之后，窥基请求退出，奘师固问其故，基言：「群圣制作，各驰誉于五天，虽文具传于贝叶，而义不备于一本，情见各异，禀者无依，请错综群言，以为一本……」。

奘师乃礼遣三贤，窥基独任笔受，译出《成唯识论》十卷。其后奘师又为窥基阐说陈那的《因明正理门论》及《瑜伽师地论》等，故窥基通达因明之学。窥基著述丰富，有「百部疏主」之称，其主要且与唯识有关者，如《瑜伽师地论略纂》十六卷、《成唯识论述记》二十卷、《成唯识论掌中枢要》四卷、《唯识二十论述记》三卷、《大乘百法明门论解》一卷、《成唯识论别钞》四卷、《辩中边论述记》三卷、《杂集论述记》十卷、《因明入正理论疏》六卷、《大乘法苑义林章》十四卷。

由于玄奘、窥基两代的弘扬，建立了我国大乘八宗之一的「唯识宗」。「唯识宗」亦名「法相宗」、「普为乘教宗」、「应理圆实宗」、「慈恩宗」。由决判诸法体性相状故，名「法相宗」。由明万法唯识的妙理故，名「唯

识宗」。由普为发趣一切乘者故，名「普为乘教宗」。由所谈的义理，均为圆满真实故，名「应理圆实宗」。由大唐慈恩寺玄奘、窥基二师所弘传故，名慈恩宗。

窥基的弟子慧沼，山东淄川人，生于唐高宗永徽二年，十五岁出家，曾亲炙玄奘法席，后转依窥基学唯识，深入堂奥。因为他住在淄川大云寺，故人称淄川大师。窥基示寂后，圆测著《成唯识论疏》，与窥基见解不同，慧沼撰《成唯识论了义灯》破斥圆测之说，以显法相正义。他曾先后参加过义净、菩提流志的译场，担任正义，多所刊正。他的著作除《成唯识论了义灯》外，尚著有《能显中边慧日论》、《因明入正理论义纂要》、《金刚般若经疏》、《金光明最胜王经疏》、《劝发菩提心集》等。

智周是慧沼的弟子，濮阳人，唐高宗总章元年生。出家后初学天台，后师事慧沼，著有《成唯识论演秘》、《因明入正理论疏前记》三卷、《因明入正理论后记》三卷及《大乘入道次第章》等十种。他的《成唯识论演秘》，与窥基的《枢要》及慧沼的《了义灯》，合称为《唯识三疏》。智周的弟子如理，著有《成唯识论义演》及《成唯识论演秘释》二书，唯内容则流于琐细。

三、唐代以后的唯识宗

自玄奘、窥基开创唯识宗后，百余年间，宗风甚盛，研究者颇多。唯一百五六十年后，唐武宗会昌法难期间，此宗的经疏大部分焚毁，遂一蹶不振。继之唐代末年，藩镇割据，烽火不熄，五代十国，王朝交迭，百年之间，战乱频仍，以致佛寺荒废，经籍散逸；隋唐三百年间鼎盛之佛教，至此零落殆尽，大小各宗，莫不衰微，尤以唯识一宗，竟成绝响。

至元代有释云峰者，著《唯识开蒙问答》二卷，是唐代以后，仅有的唯识学著述。盖因《成唯识论述记》及《唯识三疏》早已散佚，未能编入藏经，即使有人研究，也无门可入。不过元代秦州景福寺英辩、金陵天禧寺志德、镇江普照寺普喜等，尚传持此宗。至明朝武宗正德年间，有鲁庵普泰法师者，自一无名老翁处学得唯识要义，尔后他为《八识规矩颂》及《大乘百法明门论》作注，由此二书出世，推动了明末诸家研究唯识的风气。

明季后叶，约明武宗正德年间至崇祯年间，前后百余年间，研究唯识的缁素大德辈出，一时蔚为风气。在这段时间内，注释唯识的书籍问世了三十余种，注释唯论的

学者也有近二十人。而最早首开这种风气的，就是鲁庵普泰法师。普泰法师行世的著作，一部是《八识规矩颂补注》，另一部是《大乘百法明门论解》。普泰法师的生平资料不详，万历年间释通润撰《成唯识论集解》，同一时代的王肯堂为之作序，序文中说：

余闻紫柏大师言，相宗绝传久矣。鲁庵普泰法师，行脚避雨止一人家檐下，闻其内说法声，听之则相宗也；亟入见，乃一翁为一妪说，师遂拜请教，因留月余，尽传其学而去。疑翁妪非凡人，盖圣人应化而现者。

以上一段话，说的有点玄虚。其实普泰在《八识规矩颂补注》的自序中曾说，他曾目覩过古人有关唯识的注疏，唯「为注之人，不书其名，往往皆钞录之本。」由此可见他早就留心于唯识，并不全是闻之于老翁的。

普泰以后，注释唯识的学者，出家缁众有真界、正诲、明昱、真可、通润、德清、广益、大惠、大真、智旭、镇澄、蕴璞等；优婆塞有王肯堂、王庵等。所注释的唯识论典，为《成唯识论》、《唯识三十论》、《大乘百法明门论》、《八识规矩颂》、《观所缘缘论》、《因明入正理论》等。明季后叶兴起的一阵唯识研究风气，因满

清入关而中断。

清季末叶，洪杨之乱后，佛教衰微已极，不绝如缕，几濒灭亡。同治年间，杨仁山优婆塞联络同志创设金陵刻经处，并自日本搜购我国散佚经书三百余种，数十年间刻印佛经两千余卷，流通佛经百余万册，于唯识一宗，刻意提倡。他门下弟子中，精于唯识者，若欧阳渐、梅光羲、章太炎、孙少侯、李证刚、蒯若木等，为数至多，由于以上诸贤的提倡，唯识之学渐趋复兴，且研究唯识者日多，此即所谓清末民初的「佛教复兴运动」。尤其是公元一九二一年以后，太虚大师创办了武昌佛学院，欧阳竟无优婆塞创办了南京支那内学院，以及韩清净优婆塞领导北京三时学会。在这些佛学中心的提倡弘扬之下，一时之间，法相唯识之学更为蓬勃发展。不过在「佛教复兴运动」中，复兴的是「唯识学」，而不是「唯识宗」。因为在明、清以后，传承「唯识宗」的寺院已成绝响，我们现在所讨论的，只是「唯识学」而已。

第二章　大乘百法明门论在唯识学中的地位

一、大乘百法明门论是唯识学的基础

在「唯识宗」所依的经论中，有所谓「一本十支」之学（详见《唯识三十颂讲记》第一章）。就是以《瑜伽师地论》为本论，称为「一本」；其他释论为支论，称为「十支」。此十支论，就是《大乘百法明门论》、《大乘五蕴论》、《显扬圣教论》、《摄大乘论》、《阿毗达磨杂集论》、《辩中边论》、《二十唯识论》、《三十唯识颂》、《大乘庄严论》、《分别瑜伽论》等十种论典。而此处所探讨的《大乘百法明门论》，在十支论中被称为「略陈名数支」。十支论中加以说明曰：《大乘百法明门论》，这是略录《瑜伽师地论·本地分》中名数，以「一切法无我为宗」。

事实上，《大乘百法明门论》，是「唯识学」的基本论典，欲学唯识，必先学百法，因为百法是唯识的入门之书，有志学习唯识者，最初必自《大乘百法明门论》、《大乘五蕴论》学起，如此始能跨入唯识之门。入门之后再循序渐进，由《唯识三十颂》、《唯识二十论》等支

论学起，以至于进一步读《成唯识论》、《成唯识论述记》，以及其注疏，以期登堂入室。所以《大乘百法明门论》虽然寥寥数百字，但却是「唯识学」的基础，是跨入唯识之门必读的一部论典。

《大乘百法明门论》，又名《大乘百法明门论略录》，这是天竺天亲（一译为世亲）论师造，我国唐代三藏法师玄奘自天竺携回，加以翻译的一本论典。三藏法师玄奘的上座弟子窥基，对此论加以注解，命名为《大乘百法明门论本事分中略录名数解》（简称《大乘百法明门论解》）。窥基法师所立的论名，说明了本书的内容，也指出本论的出处。基师在书首说：「本地分中者，乃瑜伽论五分之一。略录名数者，于六百六十法中提纲挈领，取此百法名件数目，此论主急于为人而欲学者知要也。」由此可知，《大乘百法明门论》一书，乃是自《瑜伽师地论·本地分》略录出百种，复束之以五位，用以阐明宇宙万有之现象；与唯识变现的关系，此即所称的「五位百法」。

窥基的弟子缁州慧沼，在其所著《成唯识论了义灯》中，以《瑜伽师地论》十支之一作为本论之数，而称为「略陈名数支」。此外，同为玄奘大师门下四哲之一的普

光，于其所著《大乘百法明门论本地分略录名数疏》（简称《大乘百法明门论疏》）中，亦同前窥基所说：

「言大乘百法明门论、本事分中、略录名数者，……」这正如「十支论」说明中所述：「这是略录《瑜伽师地论·本地分》中名数，以一切法无我为宗」的一本论典。

窥基大师在《大乘百法明门论解》一书中，开宗明义的对本论作了一番分析。他说：

大者，拣小为义。乘者，运载得名。百，数也。法，谓世、出世之法故。心法八，心所五十有一，色乃十一，不相应二十有四，无为法六，故为大乘百法也。明，乃菩萨无漏之慧，以能破闇故。门，以开通无壅滞为言。论，乃拣择性相，教诫学徒之称。本地分中者，乃瑜伽论五分之一。略录名数者；于六百六十法中提纲挈领，取此百法名件数目，此论主急于为人，而欲学者知要也。

又会六释云：大乘者；是能诠教，唯声、名、句、文四法，故劣。百法乃所诠事理，通一百法，故胜。将胜就劣，以劣显胜，云大乘之百法，依士释也。又百法是所缘，乃举全数，故胜。明，是能缘之慧，即别境五中之一法耳，故劣。将劣就胜，以胜显劣，云百法之明，依主释也。又明

是能缘，即别境中慧，故劣。门是所缘，通举百法，故胜。将胜就劣，以劣显胜，云明之门，依士释也。又门是所诠事理，乃通指百法，故胜。论是能诠教，唯声、名、句、文，故劣。将劣就胜，以胜显劣，云门之论，依主释也。又论为体，乃声、名、句、文。门为用，于论上有不壅滞之功能。以体就用，摄用归体，云门即论，持业释也。

又论乃体。则取声、名、句、文四法。大乘为用，此论体上，有拣小、运载二义，故云大乘。以体就用，摄用归体，云大乘即论，持业释也。又大乘通教、理、行、果，是所诠，故胜。论是能诠，唯教故劣。将劣就胜，以胜显劣，云大乘之论，依主释也。又大等六字，是所诠，故胜。论是能诠，唯教故劣。将劣就胜，以胜显劣，云大乘百法明门之论，依主释也。又大乘等五字，通一百法，属所诠，故胜。门论二字，乃能诠，故劣。将劣就胜，以胜显劣，云大乘百法明之门论，依主释也。又大乘是能诠教体，门论是用，此教体上，有妙旨悟入之义门。决择性相，教诫学徒断恶生善之功用，故名论，将体就用，摄用归体，云大乘即门论，持业释也。

二、「法」的探究

《大乘百法明门论》的名称，如窥基大师的分析；而其重点，则在一个「法」字。所以，「法」是什么？此处有加以探究的必要。《成唯识论》卷一曰：「法谓轨持。」《成唯识论述记》解释曰：「法谓轨持，轨为轨范，可生物解；持谓任持，不舍自相。」任持自性者，就是能保持自体的自性——保持其各自的本性而不改变。如松有松之自体，柏有柏之自体；驴有驴之自体，马有马之自体。我人的认识作用有时错误，如误认松以为柏，误认驴以为马，但此松、此驴，并不因我、人的认知错误而改变其自体，此即所谓「不舍自相」。轨生物解者；谓令人产生对一定事物的理解之根据，亦即法乃至认识之标准、规范、法则、道理，以至于真理与善行。

但后来其意义趋于广泛，以法为概括宇宙间的一切，举凡有形的物质，无形的概念，大至星球，小至微尘，举凡意识所能思及的，都称之为法。而意识本身亦是一种法。不过在佛教中，狭义的法，指佛陀证悟的真理而言。如《中阿含·象喻经》中说：「若见缘起便见法，若见法便见缘起。」而在《佛说稻芉经》中更直接的说：「见

缘起则见法，见法则见佛。」由此可见，真如、法性、缘起、性空，不是佛创作，是修行而证悟。

那么，缘起又是什么呢？缘起，以现代观念语言来说，缘起即是：「现象界的生命与世间，彼此关涉所由之道。」如果更详细一点说，在现象界中，没有孤立存在的事物，都是彼此关涉，对待而生起、存在的，所以缘起是世间一切事物，「彼此关涉所由之道」。原始经典（如杂阿含二九三、及二九七经等）上屡说：「此有故彼有，此生故彼生。此无故彼无，此灭故彼灭。」《杂阿含·二九六经》中说：

尔时，世尊告诸比丘：「我今当说因缘法，及缘生法。云何因缘法？谓此有故彼有；谓缘无明行，缘行识，乃至如是如是纯大苦聚。云何缘生法？谓无明、行……」。

佛陀以为，世间的一切事物，包括精神作用的心识、与物质构成的外境，都是由缘起的因素条件，互相关涉对待而生起的。生起是如此，存在、变异、与坏灭也是假合。此种关涉、对待的关系有两种，一种是同时的依存关系，一种是异时的因果关系。异时的因果关系，即所谓「此生故彼生」，此为因而彼为果。同时的依存关系，即

所谓「此有故彼有」，此为主而彼为从。而此因果主从之间，也不是绝对的，换一个观点来看，因果主从又可以倒置过来。所以《杂阿含》二八八经中说：

譬如三芦立于空地，辗转相依，而得竖立。若去其一，二亦不立，若去其二，一亦不立，辗转相依，而得竖立。识缘名色，名色缘识，亦复如是。

佛陀不以为缘起法是他所制定，也不是任何人所制定，而是他（佛陀）所证悟，所自觉。不论有没有如来出世，此法「法界如是」。《杂阿含·二九六经》后一段说：

若佛出世，若未出世，此法常住，法住、法界。彼如来自所觉知，成等正觉，为人演说、开示、显发，谓缘生故有老、病、死、忧、悲、恼、苦。此等诸法，法住，法定，法尔，法不离如，法不异如，审谛、真、实、不颠倒。

所以，佛陀说的：「缘起性空」的（因缘法），是宇宙间的因缘法性、是因果法则、「普遍一切是事物现象、轨则，此缘起真如、缘起性空的『真如性』是佛陀如实证悟」佛陀说明此理则是真、是实、是谛、是如、是不颠倒的真理。这是宇宙间一切事物必然的因果法则，有因无缘

不能成果，有缘无因不能成果，而有因有缘必然成果。所以《杂阿含·五十三经》曰：

有因有缘集世间，有因有缘世间集。

有因有缘灭世间，有因有缘世间灭。

三、世间万法的分类

佛陀证悟的真理——「缘起」，称之为「法」。此「法」，是宇宙间本来如此、必然如此、普遍如此，而又确实如此的理则——宇宙间的最高理则。不过，「法」之一字，在此之外，还有多种解释。所以在佛经中，使用「法」字，有层次高下之不同，亦有范围广狭的不同。层次最高，范围最狭的法，指的就是「缘起」。次于此一层次的法，指的是佛陀的教法——指的是三藏十二部经典，佛、法、僧三宝的法。最广泛的法，指的是宇宙间的一切现象，林林总总的事物。近代学者熊十力氏，在《佛家名相通释》一书中解释「法」字，有曰：

法字义，略当于中文物字之意，中文物字，乃至普遍之公名，一切物质现象，或一切事情，通名为物。即凡心中想像之境，亦得云物，物亦恒与事字连用，而曰物事或事物。

物字所指目者，犹不止于现象界而已，乃至现象之体原，即凡云为万化所资始，如所谓道或诚者，亦得以物字而指目之。如老子云：「道之为物。」《中庸》云：「其为物不二。」皆以物字指目实体也。故中文物字，为至大无外之公名。

如上文所述，中国之「物」字，为普遍之公名。而佛书中的「法」字，与物字有着相似法的意义，亦为至大无外之公名。如六根六尘曰色法。了别缘虑作用曰心法。万法之实体，即所谓真如者，曰无为法。不过，以上的这些解释，都是后世的解释。法之一字，是自印度梵语翻译过来的，我们从梵语中来探讨法字的意义。

法字梵语dharma，其语根源于动词dhr，意为护持，维持。所以dharma的原意是「护持人间行为的规范」，后来演变为真理之义，即所谓缘起。而后更扩大使用范围，引用到佛陀教法，以至于万有现象。

佛陀说：「若见缘起便见法。」一切现象，皆依此所以然之理则而生起，此所以然的理则，佛陀即名之曰因缘。佛经中也以一切现象名之曰「一切法」，一切法俗称「世间万法」、或「宇宙万法」，这也就是熊十力氏所称

现象界的一切事物。以法为概括宇宙间的一切，举凡有形的物质，无形的概念，大至星球，小至微尘，举凡感觉所触所对的，意识所缘所虑的，都称之为法。而感觉、意识本身亦是一种法，这就是「一切法」。

在佛教经典中，基本上把法分为「有为法」和「无为法」两种。此中有为、无为的「为」字，是造作的意思。因缘造作之法，称曰有为。亦即凡是因缘和合，不离有为法、无为法[1]。

宇宙间的事事物物，全是由因缘和合而生起、存在，全是因果相续的现象。《大乘义章》曰：「为是集起造作之义，法有为作故，名有为。」《俱舍论光记》曰：「因缘造作名为，色心等法，从因缘生，有彼为故，名曰有为。」。

与有为法相对的，是「无为法」。「无为法[2]」，是「离开因缘造作之法」。一切有为法，均具「生、住、

---

1 因缘和合法是因果法则，圣人从凡到圣皆不离因果法。佛陀证悟诸法实相，真如是不离世间法（有为法所摄）及出世法（无为法，圣人所证悟）。

2 无为法：又解释为「无分别心的作用方法」。无分别心是没有思惟，不离于主、客观相，而达到平等真如智慧。

异、灭」四相，生灭无常，因果相续，这一切只是现象。而无为法是一切现象的体性，体性不待因缘造作，故名无为。无为法即是真如。真者真实，如者如常，万法体性有真实如性之相，故名真如。

有为法是世俗谛之法，是世俗所见世间的事相；无为法是胜义谛之法，是圣智所见的真实的理性。无为法是体、是性、是理；有为法是用、是相、是事。如水与波，水是体、波是用，水是性、波是相，所以此二者是「非一非异」。

世间万象，林林总总，称为一切法。一切法无以为之一一诠释，乃用归纳分类的方法，予以简化。早在部派佛教时代，「阿毗达磨学说」中建立七十五法；诃梨跋摩造《成实论》，建立八十四法。在《瑜伽师地论·本地分》中，把一切法归纳为六百六十法；而世亲菩萨略录本地分中百种名数，称之为百法，复束以五位，名「五位百法」，就是这本《大乘百法明门论》。

第三章　大乘百法明门论科判

一、《大乘百法明门论》全文

《大乘百法明门论》，天竺天亲（一译为世亲）菩萨造，大唐三藏法师玄奘译。奘师门下注解此论的，有大慈恩寺窥基法师的《大乘百法明门论本地分中略录名数解》，简称《大乘百法明门论解》。大慈恩寺普光法师的《大乘百法明门论本地分中略录名数疏》，简称《大乘百法明门论疏》。此外，明末四大师之一的憨山德清，造《百法论义》；澫益智旭造《大乘百法明门论直解》。另有蜀地辅慈寺明昱高原造《大乘百法明门论本地分中略录名数赘言》，简称《大乘百法明门论赘言》。近代诠释本论的著述甚多，不再赘述。

《大乘百法明门论》全文一卷，收入大正藏三十一册，全文是：

大乘百法明门论　天亲菩萨造　大唐三藏法师玄奘译

如世尊言：一切法无我。何等一切法？云何为无我？

一切法者，略有五种：一者心法，二者心所有法，三者色法，四者心不相应行法，五者无为法。一切最胜故，与此

相应故，二所现影故，三分位差别故，四所显示故，如是次第。

第一、心法，略有八种：1. 眼识，2. 耳识，3. 鼻识，4. 舌识，5. 身识，6. 意识，7. 末那识，8. 阿赖耶识。

第二、心所有法，略有五十一种，分为六位：1. 遍行有五，2. 别境有五，3. 善有十一，4. 烦恼有六，5. 随烦恼有二十，6. 不定有四。

1. 遍行五者：⑴作意，⑵触，⑶受，⑷想，⑸思。

2. 别境五者：⑴欲，⑵胜解，⑶念，⑷定，⑸慧。

3. 善十一者：⑴信，⑵精进，⑶惭，⑷愧，⑸无贪，⑹无瞋，⑺无痴，⑻轻安，⑼不放逸，⑽行舍，⑾不害。

4. 烦恼六者：⑴贪，⑵瞋，⑶慢，⑷无明，⑸疑，(6)不正见。

5. 随烦恼二十者：⑴忿，⑵恨，⑶恼，⑷复，⑸诳，⑹谄，⑺憍，⑻害，⑼嫉，⑽悭，⑾无惭，⑿无愧，⒀不信，⒁懈怠，⒂放逸，⒃昏沉，⒄掉举，⒅失念，⒆不正知，⒇散乱。

6. 不定四者：⑴睡眠，⑵恶作，⑶寻，⑷伺。

第三、色法，略有十一种：1. 眼，2. 耳，3. 鼻，4. 舌，5. 身，6. 色，7. 声，8. 香，9. 味，10. 触，11. 法处所摄色。

第四、心不相应行法，略有二十四种：1. 得，2. 命根，3. 众同分，4. 异生性，5. 无想定，6. 灭尽定，7. 无想报，8. 名身，9. 句身，10. 文身，11. 生，12. 老，13. 住，14. 无常，15. 流转，16. 定异，17. 相应，18. 势速，19. 次第，20. 方，21. 时，22. 数，23. 和合性，24. 不合和性。

第五、无为法者，略有六种：1. 虚空无为，2. 择灭无为，3. 非择灭无为，4. 不动灭无为，5. 想受灭无为，6. 真如无为。

言无我者，略有二种：1. 补特伽罗无我，2. 法无我。

二、大乘百法明门论科判

解释经论，分科其文字断落者，谓之科文。即将内容分成若干段落，再以精简扼要之文字，标示各部分之内容者。此又作科章、科节、科段、分科等。又科目全文以

图表示者，称为科图，亦称科表。科文始自姚秦之道安法师，其文句有曰：「古讲师俱敷弘义理不分章段，若纯用此意，后生殆不知起尽……」本论之科表，传系窥基大师所造，录之如下，以见古人为学之精微。

《大乘百法明门论》科表：

甲一、初题目[二]

乙一、所造论题：大乘百法明门论

乙二、能造论题：天亲菩萨造

甲二、后正文[二]

乙一、初承圣言以标宗：如世尊言，一切法无我。

乙二、后设问答以明宗[二]

丙一、初举百法无我合问：何等一切法，云何为无我。

丙二、后列百法无我分答[二]

丁一、先答百法[二]

戊一、初略举五位百法[二]

己一、初总标：一切法者，略有五种：

己二、后别明[三]

庚一、初标：一者心法，二者心所有

法，三者色法，四者心不相应法，五者无为法。

庚二、次释：一切最胜故与此相应故，二所现影故，三分位差别故，四所显示故。

庚三、后结如是次第。

戊二、后重举五位详列百法[五]

己一、心法[二]

庚一、初标章：第一、心法，略有八种：

庚二、后别列[三]

辛一、初六识：一眼识，二耳识，三鼻识，四舌识，五身识，六意识。

辛二、次七识：7.末那识。

辛三、后八识：8.阿赖耶识。

己二、心所有法[二]

庚一、初标总章：第二、心所有法，略有五十一种，分为六位：1.遍行

有五，2.别境有五，3.善有十一，4.烦恼有六，5.随烦恼有二十，6.不定有四。

庚二、后别标列[六]

辛一、遍行[二]

壬一、初标章：1.遍行五者：

壬二、后列名：1.作意，2.触，3.受。4.想，5.思。

辛二、别境[二]

壬一、初标章：2.别境五者：

壬二、后列名：1.欲，2.胜解，3.念。4.定，5.慧。

辛三、善[二]

壬一、初标章：3.善十一者：

壬二、后列名：1.信，2.精进，3.惭。4.愧，5.无贪，6.无瞋，7.无痴，8.轻安，9.不放逸，10.行舍，11.不害。

辛四、烦恼（本惑）[二]

壬一、初标章：4.烦恼六者：

壬二、后列名：1.贪，2.瞋，3.慢，4.无明，5.疑，6.不正见。

辛五、随烦恼（随惑）[二]

壬一、初标章：5.随烦恼二十者：

壬二、后列名：1.忿，2.恨，3.恼，4.覆，5.诳，6.谄，7.憍，8.害，9.嫉，10.悭，11.无惭，12.无愧，13.不信，14.懈怠，15.放逸，16.昏沉，17.掉举，18.失念，19.不正知，20.散乱。

辛六、不定[二]

壬一、初标章：6.不定四者：

壬二、后列名：1.睡眠，2.恶作，3.寻，4.伺。

己三、色法[二]

庚一、初标章：第三、色法，略有十一种：

庚二、后列名：1.眼，2.耳，3.鼻，4.舌，5.身，6.色，7.声，8.香，9.味，10.触，11.法处所摄色。

己四、心不相应行法[二]

庚一、初标章：第四、心不相应行法，略有二十四种：

庚二、后列名：1.得，2.命根，3.众同分，4.异生性，5.无想定，6.灭尽定，7.无想报，8.名身，9.句身，10.文身，11.生，12.住，13.老，14.无常，15.流转，16.定异，17.相应，18.势速，19.次第，20.时，21.方，22.数，23.和合性，24.不合和性。

己五、无为法[二]

庚一、初标章：第五、无为法者，略有六种：

庚二、后列名：1.虚空无为，2.择灭无为，3.非择灭无为，4.不动无为，

5.想受灭无为，6.真如无为。

丁二、后答二无我

戊一、初标章：言无我者，略有二种：

戊二、后列名己二

己一、初人无我：1.补特伽罗无我。

己二、后法无我：2.法无我。

三、五位百法

《大乘百法明门论》论文曰：

如世尊言：一切法无我。

以上两句论文，在《普光疏》中称为：「引经标宗，明法无我。」首句「如世尊言」，是论主世亲菩萨，推尊「法所有自」；次句「一切法无我」者，是总标百法及二无我以为宗旨，这是本论的纲领。论文继续曰：

何等一切法？云何为无我？

此在《普光疏》中称为：「依经起问。」既然世尊说「诸法无我」，未知何者是一切法？什么又是无我呢？论文继曰：

一切法者，略有五种：一者心法，二者心所有法，三

者色法，四者心不相应行法，五者无为法。一切最胜故，与此相应故，二所现影故，三位差别故，四所显示故，如是次第。

上一段论文，在《普光疏》中称为「依问为通」，在回答中分为前后二段，前段答覆心法以下的五种法，后段答覆「无我」。后段的论文是：「言无我者，略有二种：1.补特加罗无我，2.法无我。」关于二无我部分，留在后文介绍。现在先概略的介绍心法以下的五类法。这五类法是：

1.心法：八种

2.心所有法：五十一种

3.色法：十一种

4.心不相应行法：二十四种

5.无为法：六种

此五类法，是依各类法的特性而排列其次第。现再分述如下：

1.一切最胜故：五位法中，首位是八种心王法。因为有情造善造恶，五趣轮转，乃至涅槃成佛，皆由此心。所以在有为法中，此为最胜，故排在首位。

2.与此相应故：第二位是五十一种心所有法，心所有法，隶属于心王，与其心王相应，助成心王发生作用，故曰与此相应。心所望于心王，所劣王胜，先胜后劣，所以排在心王之后。

3.二所现影故：此第三位色法，论文中称「二所现影故」，此中的「二」字，指的是心王与心所。因为色法的生起，要借心王与心所之所变现，始有色法的「现影」，故色法排在心法之后。

4.三位差别故：五位法的第四位，是心不相应行法。心不相应行法，指它既无心王、心所的缘虑作用，不与心王心所相应；亦无色法的质碍作用，不与色法相应，亦不能自体生起，要借前三位法差别假立。所以称「三位（心王、心所、色法）差别故」。因为前三位是实法（种子生起之法称实法），此一位是假法，所以排在第四位。

5.四所显示故：最后一位「所显示」之法，指的是无为法。此中的「四」字，指的前四位法，显示的是此「无为法」。因为无为法体性甚深，如果不约事以明，则无由彰显，所以要借前四位法，断染成净之所显示。换句话说，前四位有为法，只是万法的事象，而无为法才是万法

的理性，所以无为法排在第五位。

上段论文最后四字，是「如是次第」。如是次第，是总结答覆。以上五位法，有胜劣、能所、实假、有无等差别，所以称「如此次第」。古德解释此论，以百法区分为「五对」。是那五对呢？即一者有为无为对，二者假法实法对，三者心法色法对，四者心王心所对，五者善心染心对。以上五对：第一对总赅百法，第二对遣除无为，第三对遣除假法，第四对更遣色法，第五对更遣心王及遍行、别境及不定心所，但留下十一善心所与二十六染心所而已。所以如此分别，无非是令修学佛法者，转染污为清净，改流转为还灭，此也即是转烦恼成菩提。



第四章　心王法——八识心王

一、八识概述

《大乘百法明门论》论文曰：

第一、心法，略有八种：1. 眼识，2. 耳识，3. 鼻识，4. 舌识，5. 身识，6. 意识，7. 末那识，8. 阿赖耶识。

以上八种识，又名「八识心王」。什么叫做识呢？《大乘义章》曰：「识者心之异名。」，是了别的意思。心对所缘之境有了解分别的作用，名之为识。《成唯识论》卷一曰：「识谓了别。」在八种识中，第八识名心，第七识名意，前六识名识。何以有此不同的名称呢？《大乘止观》卷二曰：「对境觉智，异乎木石名为心，次心筹量名为意，了了别知名为识。」原来心是集起之义，意是思量之义，识是了别之义。在「唯识学」上，这三个名词虽然可以互相通用，但如果以其功能殊胜来说，则集起之心是第八识，思量之意是第七识，了别之识是六识。

慈恩大师窥基，在《大乘百法明门论解》中，解释此含摄八识的心法，解曰：「心法者，总有六义。」这六义是什么呢？六义的要点是：

1.集起名心：谓此心收集、储藏诸法种子，并于因缘具足时生起现行。换言之，集起之心，指的是第八阿赖耶识而言。

2.积集名心：积集之心，指前七转识，它能熏习积集的诸法种子；又有一说，集起之心是前七转识现行，共集熏起种子；而积集之心是第八阿赖耶识，以其能积集诸法种子故。

3.缘虑名心：缘虑之心指第六意识，指此心有攀缘、思虑一切外境的功能，这是第六识独头意识的功能。

4.或名为识：此心或名为识，识者了别义，了解分别其缘虑的外境，此约指前五识与五俱意识的功能。

5.或名为意，意者等无间故，指心识念念相续，等无间断。

6.或第八名心、第七名意，前六名识：若宽泛的说，八识皆可名心，亦可名意，或名为识；但若自八识的功能殊胜来说，则第八名心，第七名意，前六名识，此三者，全是心识功能的一部分。

小乘佛教但建立六识，没有第七、八识。虽然如此，但在文字中已有七、八二识的含义，如小乘论典《阿毗达

磨顺正理论》（印度僧伽跋陀罗造，唐玄奘三藏译），其卷十一谓：「心、意、识体虽是一，而训词等义类有异，谓集起故名心，思量故名意，了别故名识。」集起故名心者，约指第八阿赖耶识；思量故名意者，约指第七识末那识；了别故名识者，即是前六识——眼、耳、鼻、舌、身、意六识。大乘「唯识宗」于六识后更立第七末那识，第八阿赖耶识，谓之八识心王。「唯识宗」不说心而说识，在佛法上谓之方便。事实上，识即是心，亦即是意，心、意、识三者，同体而异名。

「唯识宗」将一心析为八识者，无非是破遣我人「实我」的执着。原来我人通常执着于实我、实法，把宇宙万有视为实体，因此我人说到「心」时，把心视为一个整体的东西存在。唯识家为对治此等观念，乃以分析的方法，解析此心为八，以此心不是一个整体的东西，来破遣「实我」的执着。

所谓「八识心王」，事实上即是五蕴中的识蕴。关于对识蕴的诠释，在无著菩萨所造的《大乘阿毗达磨集论》中，有一段解释的文字：

云何建立识蕴？谓心、意、识差别。何等为心？谓蕴、

界、处习所熏，一切种子阿赖耶识，亦名异熟识，亦名阿陀那识，以能积集诸习气故。何等为意？谓一切缘阿赖耶识，思度为性，与四烦恼相应，谓我见、我爱、我慢、无明，此意遍行一切善、不善、无记位，唯除圣道现前，若处灭尽定，及在无学地，又六识以无间灭识为意。

何等为识？谓六识身，眼识、耳识、鼻识、舌识、身识、意识。何等眼识？谓依眼、缘色、了别为性。何等耳识？谓依耳、缘声、了别为性。何等鼻识？谓依鼻、缘香、了别为性。何等舌识？谓依舌、缘味、了别为性。何等身识？谓依身、缘触、了别为性。何等意识？谓依意、缘法、了别为性。

《大乘广五蕴论》中，对识蕴的解释是说：

云何识蕴？谓于所缘，了别为性，亦名心，能采集故。亦名意，意所摄故。若最胜心，即阿赖耶识，此能采集诸行种子故。又此行相不可分别，前后一类相续转故。又由此识从灭尽定、无想定、无想天起者，了别境界转识，复生待所缘缘差别转故。数数间断还复生起，又令生死流转回还故。

阿赖耶识者，谓能摄藏一切种子，又摄藏我慢相故，又能缘身为境界故。又此亦名阿陀那识，执持身故。

最胜意者，谓缘藏识为境之识，恒与我痴、我见、我慢、我爱相应，前后一类相续随转。除阿罗汉圣道，灭定现在前位。

如是六转识，及染污意，阿赖耶识，此八名识蕴。

二、五种感觉器官——前五识[3]

对八识心王有了概念之后，现在再分别诠释，于此先来介绍前五识：

前五识，是眼、耳、鼻、舌、身的总称。这是我人的五种感觉器官，是依于眼、耳、鼻、舌、身五根，而生出的五种认识作用。这五种识的作用是：

1.眼识：依于眼根，缘色境所生起的了别认识作用。

2.耳识：依于耳根，缘声境所生起的了别认识作用。

3.鼻识：依于鼻根，缘香境所生起的了别认识作用。

4.舌识：依于舌根，缘味境所生起的了别认识作用。

5.身识：依于身根，缘触境所生起的了别认识作用。

前五识的名称，有随根立名与随境立名两种。随根

---

3 前五识又说「五识」、「五识身」、「五转识」。

立名者，是随所依之根，而立五识之名。即依于眼、耳、鼻、舌、身五根而立五识之名。随境立名者，是随其所缘之境而立五识之名。前五识所缘之境是色、声、香、味、触五境，以其了别的尘境之名，而立色、声、香、味、触五识之名。识之生起，必有所依，前五识之生起有四种依，若缺任何一种，识则不生，此四种依为：

1.同境依：谓依于眼、耳、鼻、舌、身五根，此五根与五识共取现境，称同境依。

2.分别依：谓依于第六识，前五识任何一识生起，意识与之同时俱起，与前五识同缘色、声、香、味、触五境，生起了解分别作用，曰分别依。

3.染净依：谓依于第七识，第七识与「四烦恼常俱」，是染污识。前五识本来无染，但以无始以来受第七识影响，亦成有漏，故此第七识是前五识的染净依。

4.根本依：谓依于第八识，第八识是根本识，前五识依第八识染污种子而得生起，故以第八识为根本依。

五识缘境，各不相同，眼识所缘者为色境，耳识所缘者为声境，鼻识所缘者为香境，舌识所缘者为味境，身识所缘者为触境。关于「五境」，后文「色法」章再予

叙述。心王种子生起，必有心所相应。与前五识相应的心所，各各有三十四个，即《八识规矩颂》中所称：「遍行、别境、善十一，中二大八贪、瞋、痴。」即是遍行心所五个、别境心所五个、善心所十一个、中随烦恼心所二个，大随烦恼心所八个，及根本烦恼中的贪、瞋、痴三心所，共为三十四个。

此外，前五识还有几项特性，不得不知：

1.前五识所依之根，有浮尘根与净色根之别。浮尘根（又名扶尘根，亦名扶根尘）是外根，为我人视力可见的眼睛、耳朵、鼻子、舌头、身体。这是四大合成的物质，其作用是扶助内根，为内根依托处。净色根又名胜义根，此为发识取境处。

2.前五识缘境，唯缘性境，不缘假法。

3.前五识缘境，俱是现量，不起计度分别。

4.前五识俱有间断，视缘具、缘不具而定。

5.前五识俱通三性，三性者，指善、不善、无记而言。

三、心理活动综合中心——第六识

第六识又名意识，这是我人心识活动的综合中心，也就是我们攀缘外境的缘虑心。意识与前五识有何差别呢？原来前五识缘色、声、香、味、触五境，缘的是色法；第六识缘境，除了「五俱意识」与前五识同缘色境外，还有「独头意识」缘虑法境，缘的是心法。这二者相异之处是：

1.意识缘虑法境，它能了解分别一切外境。

2.意识能了别一切色法「物质现象」的自相与共相。即此物单独的形相，及与他物比较的差别相。

3.意识不仅了别现下之事、之理，且能了别过去、未来之事、之理。

4.意识不仅是刹那了别，还能相继不断的了别。

5.意识「思心所」的造作，能造成业果。

原来前五识依于五根而生起，所依的是色法之根；第六识是依于意根、即第七末那识而生起，所依的是心法之根。意识依于末那识而生起，发生了别认识作用，其认识的作用有二方面，即五俱意识与独头意识。五俱意识是配合前五识，认识色、声、香、味、触的作用；独头意

识是单独生起，其认识的对象是抽象的概念、即所谓「法境」。在其认识作用中包括推理、思考、记忆、判断在内，且不受时间限制，而通于过去、未来、现在。

五俱意识是在前五识任何一识生起时，即与之俱时而起，发生其了解分别的作用，故称为五俱意识。此又称为明了意识，以其能够明了缘取相应的外境故。五俱不是同时五俱，而是或一俱，或二俱，或三、五俱，视缘俱、缘不俱而定。五俱意识是：

1.眼俱意识：意识与眼识同起，发生其了解色境的作用，称眼俱意识。

2.耳俱意识：意识与耳识同起，发生其了解声境的作用，称耳俱意识。

3.鼻俱意识：意识与鼻识同起，发生其了解香境的作用，称鼻俱意识。

4.舌俱意识：意识与舌识同起，发生其了解味境别作用，称舌俱意识。

5.身俱意识：意识与身识同起，发生其了解触境的作用，称身俱意识。

意识与前五识任何一识俱起同缘外境时，有五种心念

次第生起，以发生其了解分别的作用，此称为「五心」。五心即是：

1.率尔心：意识初对外境，于刹那间的轻率了别。

2.寻求心：于率尔了别之后，进而生起寻求作用。

3.决定心：意识寻到目标，进而决心了别。

4.染净心：意识于了别外境后，对于怨、亲、顺、违等境界，所生起的染、净之心。

5.等流心：染、净之心相续，即叫做等流心。

以上五心，顺次生起，而前五识之染、净，必定由意识为之引导。

意识不与前五识同俱而发生作用时，称为独头意识，此又名不俱意识，是不与前五识同时俱起，而单独生起的意识。此复有四种，分释如下：

1.散位独头意识：此又称独散意识，即不与前五识俱起，而单独发生作用的意识。此识生起时，或追忆过去，或筹计未来，或比较推度种种想像分别，或意念游走东想西想，称之为独散意识。这在佛法中叫做「打妄想」。

2.梦中独头意识：这是在睡梦中，缘梦中境界而生起的意识。

3.定中独头意识：这是在禅定中，缘定中境界所生起的意识。

4.狂乱独头意识：狂是颠狂，乱是杂乱，如精神病患者，他独言独语，或辅以肢体动作，别人不知所以，事实上他的意识、也是缘着他自己幻想的境界而活动。

前六识生起，对外攀缘六尘境，是受着四种力量的驱使。此四种力量是欲力、念力、境界力、数习力。《瑜伽师地论》曰：「六识取境，由四因故，能令作意，警觉趣境。」此四种因力为：

1.欲力：欲是希望，如果心于彼境，生起爱着，则于彼处生起作意力。

2.念力：念是记忆，如果心于彼境，生起记忆，则于彼处生起作意力。

3.境界力：谓识所缘境界，或极可意，或极特殊，则心于彼境，生起作意力。

4.数习力：就是习惯力，如果识于某种境界已极谙悉，则于彼处生起作意力。如穿越马路，听到汽车声，自然提高警觉。

意识恒时现起，发生其了别外境的作用，它有如一

具马达，通上电流后即一直转动不停。但在五种特殊情况下，意识功能隐没，成为「无意识状态」，此称为「五位无心」。

《唯识三十颂》曰：「意识常现起，除生无想天，及无心二定，睡眠与闷绝。」此五位无心的情况是：

1.生于无想天：外道修无想定，生于无想天，寿命五百大劫，在此期间意识不起。

2.入无想定：外道修行，入无想定，前六识不起现行。

3.灭尽定：修灭尽定者，前六识不起现行，第七识染心所亦不起现行。

4.睡眠：深度熟睡而无梦者，意识不起现行。

5.闷绝：俗称昏迷，医学上谓「无意识状态」，这是由于大惊布、大刺激，或剧痛昏晕的情况下，前六识不起现行。但第七、八识仍恒时相续，故闷绝并非死亡。

前六识的思考模式有三种，称为三分别，即：

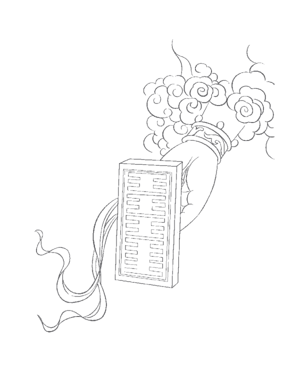
1.自性分别：这是以寻或伺心所为体，直接认识所对之境的直觉作用。

2.计度分别：这以与意识相应的慧心所为体，所起的判断推理作用。

3.随念分别：这是以与意识相应的念心所为体，所起明记过去经历之事的追忆。

在六识之中，前五识仅有自性分别，而第六识具足三种分别。

第六识是我人的心理活动综合中心，作用至为宽泛，它有与前五识同时俱起，了别五种尘境的作用；也有单独生起缘虑法境的作用。它通于过去、现在、未来，也通于善、恶、无记三性。它通于现量、比量、非量三量；也通于性境、独影境、带质境三境。由于他的作用特别宽泛，所以心所有法中的五十一个心所，全部与之相应，配合其各种作用。《八识规矩颂》中称：「相应心所五十一，善恶临时别配之。」即指此而言。



第五章　第七末那识与第八阿赖耶识

一、自我意识的中心——末那识

小乘佛教时代，说到识谓只有六识。大乘「唯识宗」建立，说有「八识」，《成唯识论》卷五中说：「然有经中说六识者，应知彼是随转理门，或随所依六根说六，而识类别实有八种。」论文的意思是说：应知经中说六识者，只是随顺小根器的人，因人施教之理，或者依六根说有六识，但实际上识有八种。所谓八种识，是在第六意识之后，建立第七末那识，和第八阿赖耶识。

第七识末那识，义译为「意」，这在《大乘广五蕴论》中说的明白一些：

最胜意者，谓缘藏识为境之识，恒与我痴、我见、我慢、我爱相应，前后一类相续随转。除阿罗汉圣道，灭定现在前位。

末那识梵语manas vijñāna，音译末那识。梵文manas，义译为意，梵文vijñāna，义译为识，合译为意识。但如果译为意识，就与第六意识同名了，因此保留末那原名，以示区别。原来心识生起，必有所依，前五识所依的是五根

（此为色法之根），第六识所依的是第七末那识（此为心法之根）。意识依于末那识生起，末那为意识之根。第六、七识虽然同名为意，但解释不同，第六识是依意根生起之识，是依主释；第七识乃识的本身就是意，是持业释。《成唯识论》曰：「此名何异第六意识，此持业释，如藏识名，识即意故。彼依主释，如眼识等，识异意故。」此识的业用，如《唯识三十颂》所称：「思量为性相。」指第七末那识，以「思量」为其体性，亦以「思量」为行相。事实上，思量只是末那的行相，但以末那体性微细难知，因之以用显体，亦以思量为其体性。

思量者，思即思虑，量者度量。识之缘境，凡有了别，即有思量，因此八个识皆有思量的作用。但此处何以特别突显第七识的思量作用？因为以八识作用的殊胜来说，则「集起名心，思量名意，了别名识。」末那义译为意，意的作用本来就是思量。并且此识的思量，是「恒审思量」。

恒是恒常，审是审察，所以末那识是恒常的「审察思量」。以八个识分析，前五识没有审察思量，故说是「非恒非审」的思量。第六识有思量，但此思量有时间断（如

在五位无心的情况下），所以是「审而非恒」的思量。第八识恒时相续，没有间断，但它也没有审察思量，所以是「恒而非审」的思量。唯有第七识是恒常的审察思量。第七识思量些什么呢？就是恒时执持第八分的见分为自我，而审察思量。

末那识在善、恶、无记三性中，本来是「无记」，但因与它相应的心所中，有「四惑八大」与之相应，所以使它受到染污，而有「染污意」之名，同时也成为「有覆无记」。

所谓「四惑」，就是与第七识相应的四个根本烦恼心所，即我痴、我见、我慢、我爱。八大即八个大随烦恼心所。此外还有五遍行心所、及别境中的慧心所，共十八个心所与末那识相应。现分述四惑如下：

1.我痴：我痴即是无明、愚痴，于诸事理迷闇不明的意思。无明有两种，一者相应无明，二者不共无明。相应无明，是指第六识与六种根本烦恼（贪、瞋、痴、慢、疑、恶见）相应而起者。不共无明又分为两种，一为恒行不共，这是与第七识相应的无明；二为独行不共，是与第六识相应，而不和根本烦恼相应。此处所称的我痴，即是恒行不

共无明，这是不明无我之理，与我见相应，故名我痴。我痴居四烦恼之首，因一切烦恼，皆由无明而生起也。

2.我见：我见的见，就是根本烦恼中的不正见。不正见以「染污为性」，可开为身见、边见、邪见、见取见、戒禁取见。此处的我见，即五见中的身见，也即是妄执五蕴和合之身，以为是常、一、主宰的实我。此又称为我执，这是与生俱起，恒时相续，缘非我的第七识而妄计为我的执着。

3.我慢：慢者妄自尊大，轻蔑他人。慢是六根本烦恼之一，可开为七种，即慢、过慢、慢过慢、我慢、增上慢、卑劣慢、邪慢。我慢即七慢中的第四种。我慢由我执而起。由我执故，进而贡高我慢。

4.我爱：爱是贪的异名，亦是六种根本烦恼之一。《大乘义章》曰：「贪染名爱。」爱有四种，一曰「爱」，就是缘已得的自身而起贪爱。二曰「后有爱」，缘未得的自身而起贪爱。三曰「贪喜俱行爱」，缘已得的境界而起贪爱。四曰「彼彼喜乐爱」，缘未得的境界而起贪爱。以上四种爱，均与末那识相应，就是深爱于所执之我而生起的爱。

第七末那识，由凡夫到证得究竟圣果，要经过由染至净三种位次；曰生我见相应位，法我见相应位，平等性智相应位。兹分述如下：

1.生我见相应位：这是末那识缘阿赖耶识的见分所生起的我执位，曰生我见相应位有。一切凡夫、二乘有学、七地以前菩萨的有漏心位，都是此位所摄。

2.法我见相应位：在此位的行者，我执已空，法执未空。一切凡夫，二乘证得声闻或缘觉果，及法空智果未现前的菩萨，都是此位所摄。

3.平等性智相应位：菩萨于见道位及修道位、法空智果现前，及证得佛果者，均此位所摄。

以上三位，前二位是有漏位，第三位是无漏位。在有漏二位中，第一位是染污位，第二位是不染污位。《唯识三十颂》指末那识是：「阿罗汉灭定，出世道无有。」是指修行者在修行过程中，证得阿罗汉位、灭尽定位、出世道位，方能断除我执，舍去末那之名。此又名「末那三位无有」：

1.阿罗汉位：二乘阿罗汉位，大乘八地菩萨，第八识舍阿赖耶之名（此时名异熟识），故末那亦不成执。

2.灭尽定位：修灭尽定，前六识心、心所皆灭，染位末那及心所亦不起现行。

3.出世道位：谓得真无我解脱及得后得无漏智，末那识已转识成智。

二、宇宙人生的本源——阿赖耶识

八识中的第八识是阿赖耶识，此即《广五蕴论》所称：

阿赖耶识者，谓能摄藏一切种子，又摄藏我慢相故，又能缘身为境界故。又此亦名阿陀那识，执持身故。

如论文所言，阿赖耶识摄藏一切种子，生起万法，故称之为宇宙人生本源。

阿赖耶识，是梵语alaya-vijñāna的音译，义译为藏识。藏有三义，曰能藏、所藏、执藏。能藏者，此识贮藏万法种子，此识是能藏，种子是所藏；所藏者，种子起现行，受七转识熏习，受熏的新种子再藏入此识。此时新种子是能藏，此识是所藏；执藏者，第七识妄执第八识见分为「我」，就第七识执持此识来说，称为执藏，亦称我爱执藏。

阿赖耶识摄持万法种子，生起万法，此称之为「赖耶缘起」。事实上，所谓识者，只是一种功能。此功能在潜伏状态时，不称识而称种子，当种子发生作用，生起「现行」时，不称种子而称识。种子是潜在的功能，识是此潜在功能发生作用的名称。种子生现行，生出阿赖耶识的识体，这在识变中称为「因能变」；因能变的同时，阿赖耶识生出前七识，同时各各识体上生起相、见二分，这在识变中称为「果能变」。相分是宇宙万法的差别相状，见分是主观的认识作用。由主观的认识作用的见分，去认识客观的万法相状的相分，此时始有所谓宇宙人生。这种阿赖耶识中的万法种子，仗托因缘生起现象世界的作用，就是阿赖耶缘起。

阿赖耶识有三种面相，即是自相、果相、因相。《唯识三十颂》曰：「初阿赖耶识，异熟一切种。」即指此三相而说，以「阿赖耶识」是此识的自相，「异熟」是此识的果相，「一切种」是此识的因相。此识摄持诸法种子，又名一切种子识，诸法种子生起现行法，种子是现行之因，故称一切种是此识的因相。《成唯识论》曰：「此能执持诸法种子，令不失故，名一切种。离此，余法能遍执

持诸法种子不可得故。」异熟是阿赖耶识的果相，异熟识旧译果报识。又《成唯识论》曰：「此是能引诸界、趣、生，善、不善业异熟果故，说名异熟。」论文中的界是指欲、色、无色三界。趣指天、人、阿修罗、畜生、饿鬼、地狱等六趣。生指胎、卵、湿、化四生。善、恶之业引生异熟果报，故称异熟，此为赖耶果相。而此识的因相和果相加起来，就是此识的自相。

《识论》曰：「此即显示初能变识所有自相，摄持因果为自相故。」阿赖耶识在三性中是「无记」。无记有二种，一是有覆无记，指的末那识，以有四烦恼心所与之相应故；二是无覆无记，指的就是阿赖耶识。与阿赖耶识相应的心所，只有五个，就是五遍行心所，即触、作意、受、想、思。因为没有烦恼与之相应，所以称无覆无记。《八识规矩颂》的第八识颂曰：「性唯无覆五遍行。」即指此识而言。

阿赖耶识，是无始以来，至无终以后，永远存在的一种功能。此功能既然永恒存在，岂不就是恒常之法呢？不然，《唯识三十颂》称此识是「恒转如瀑流」，恒者相续无间，转者生、灭、变、异。这是以瀑流为喻，说明第八

识是生灭相续、为非常非断之法。

原来恒转二字，恒示其非断，转示其非常。第八识虽然恒时一类相续，而非常住。假如此是常住之法，则体性坚密，就不能受一切法的熏习了。此识是前灭后生，念念相续，前后转变，所以能受一切法的熏习，这是转的意思。此识虽非常住，有生灭转变，但也不能断灭。倘若此识断灭，则谁来摄持万法种子使之不失不坏呢？所以此识无始以来，恒时一类相续，没有间断，而为三界、四生、六趣轮回的主体。它摄持万法种子不令失坏，这是恒的意思。「如瀑流」三字，是喻此识因果断常之义。此识无始以来，刹那刹那，因灭果生，果生因灭。因灭故非常，果生故非断，这样前因后果，非常非断，有如千丈瀑布，亘古长流，前水始去，后水已至，前后相续，无有间断。

阿赖耶识能缘虑的作用，称之为「行相」。能缘之识，必有其所缘之境，故在《唯识三十颂》中，将能缘、所缘二者并举，即颂文中的「不可知执、受、处、了」七个字。

此七个字，「不可知」三字，喻此识行相微细，不可全知。「执、受、处」三个字，指的是阿赖耶识所缘

之境。「执」是执持万法种子及摄持根身，持令不坏；「受」是领根身为境，令生觉受；「处」是器界，即是物质世界。因此，第八阿赖耶识所缘之境，即是种子、根身、器界。而此所缘之境，就是第八的相分；其能缘的作用，就是阿赖耶识的见分。

第八阿赖耶识，从凡夫位到证得究竟圣果，要经过染、净三种位次。此三位，曰我爱执藏现行位，善恶业果位，相续执持位。

1.我爱执藏现行位：第七识妄执第八识见分为「实我」，而起我爱。于此，第七识是能执，第八识是所执，故名「我爱执藏」。在凡夫位至二乘有学位、大乘七地以前菩萨的第八识，俱为此位所摄，名为阿赖耶识。

2.善恶业果位：指为善恶的异熟业所支配招感的果位，由凡夫位到二乘无学位圣者，及大乘十地菩萨的第八识，俱为此位所摄，此位名毗播迦（vipāka）识，义译为异熟。到了佛果位，此识纯无漏，不是有漏业所支配招感的异熟果，就不名异熟识，而名阿陀那识。

3.相续执持位：证得佛果的第八识，至无终尽期，都名阿陀那ā-dāna-vijñāna识。阿陀那义译执持，谓执受任持

色、心诸法种子，以及五根身使之相续而不失坏，纵使证了究竟佛果，也是执持无漏种子，尽未来际，利乐有情。

三、八识料简

八识心王，略如上述。在普光的《大乘百法明门论疏》中，有「八识料简」之名。现参照普光疏并加以增删，料简八识如下：

1.八识所依：识之生起，必有所依，有偈曰：「五四六有二，七八一俱依。」意谓：

⑴前五识之生起有四种依：

①同境依：前五识依五色根而生起，五色根与五识共取现境，名同境依。

②分别依：指第六识，第六识与能依之前五识、同缘色等五境而分别之，曰分别依。

③染净依：指第七识，第七识又名染污意，前五识以第七识为染净依。

④根本依：指第八识，第八识为诸识根本，前五识以第八识为根本依。

⑵第六识之生起有二种依：

①以第七识为染净依。

②以第八识为根本依。

⑶七、八识之生起互相为依，二者为俱有依。

2.八识缘境：

⑴前五识缘色、声、香、味、触五境。

⑵第六识缘法境。

⑶第七识缘第八识见分。

⑷第八识缘根身、器界、种子。

3.八识三境：

⑴前五识、第八识，唯缘性境。任运而转，得境自相。

⑵第七识唯缘带质境。

⑶第六识通于三境：

①五俱意识于初一刹那，不带名言，得境自相，称性境。

②此境有其本质，而不能如实的为见分所认知者，称带质境。

③缘无体之法，如龟毛、兔角等，称是独影境。

4.八识受俱：

⑴前五识与苦、乐、舍三受相应。

⑵第六识与苦、乐、舍、忧、喜五受相应。

⑶七、八识唯与舍受相应。

5.八识王所相应：

⑴前五识各有三十四个相应心所。

⑵第六识与五十一心所相应。

⑶第七识与十八心所相应。

⑷第八识与五心所相应。

6.八识三性分别：三性者，指善、不善、无记。八识各有不同：

⑴眼、耳、鼻、舌、身、意等六识，通于三性。

⑵第七末那识，通于二性，即在因位，是无记性（有覆无记）；若在果位，及入观时，则是善性。

⑶第八阿赖耶识，亦通二性，谓异熟无记，及与善性。即在因位时，是异熟无记（无覆无记）；若在果位，即是善性。



第六章　心所有法——遍行、别境、善心所

一、六位五十一种相应心所

《大乘百法明门论》论文曰：

心所有法，略有五十一种，分为六位：

1. 遍行有五，2. 别境有五，3. 善有十一，4. 烦恼有六，5. 随烦恼有二十，6. 不定有四。

论文于此标明五十一位心所的名称。心所有法是什么意思呢？此为心王所有之法，所以称心所有法，简称心所。《成唯识论》曰：「恒依心起，与心相应，系属于心，故名心所。如属我物，立我所名。」心所亦名心数，是心所的旧译，以此心法，法数甚多，故名心数。心所亦名心相应行，它与心王相应俱起，从属于心，故名心相应行。称为行者，以此是因缘和合的有为法，变动不居，故名曰行。心所与心王间的关系，具下列三义：

1.恒依心起：心王生起时，心所同时俱起，心王若无时，心所决定不生，它是依于心王势力方得生起。

2.与心相应：心所依心王生起，复与心王协合如一，名为相应。相应复有五义：

⑴所依同：心王与心所同依于一根，方得相应。如眼识心所，与眼识心王同依于一眼根。耳、鼻、舌、身等亦然。

⑵所缘同：心所与心王同缘一境，曰所缘同。

⑶行相相似：心王、心所各自有其固有的性能，但以「相似」故，如眼识，心王心所同缘青色时，王、所的相分即各别变作青色之相分。

⑷时同：王、所俱时而生，无有先后。

⑸事同：事字在此处作「体」解释，于一聚相应心王，心所中，如心王自体是一，心所必定亦各各是一。如眼识一聚相应的心王，心所，眼识心王是一，则触、作意等心所其体，亦各各是一，例同心王。事实上，亦绝无一法，于一时中有二体并转者。

3.系属于心：以心王为主，心所系属之，心王有自在力，为心所之所依。

语云：「法不孤起」，任何一识生起，相应心所与之同时俱起，主、伴重重。以心所系属于心王，故称心所有法。或问：王所相应生起，其行相有何不同呢？《成唯识论》卷五称：心王于所缘之境上，但取总相，不取别相；

而心所则既取总相，兼取别相，以助成心王未能了别之事，以此而得心所之名。譬如画师，但画出画模，而助手不但依模涂色，还注意到着色的深、浅，以完成精致的作品。关于心所的行相，在《成唯识论演秘》中，谓天竺论师有四家异说：

1.心王唯取境之总相，心所唯取别相。

2.心王唯取境之总相，心所兼取总相、别相。

3.心王、心所俱取境之总相、别相。

4.心王取境之总相、别相，心所唯取别相。

以上四说，在《成唯识论》中，以第二说为正义。

在百法中，心所有法共有五十一个，又分为六类。这六类心所是：

1.遍行心所五：触、作意、受、想、思。

2.别境心所五：欲、胜解、念、定、慧。

3.善心所十一：信、惭、愧、无贪、无瞋、无痴、精进、轻安、不放逸、行舍、不害。

4.烦恼心所六：贪、瞋、痴、慢、疑、恶见。

5.随烦恼心所二十：此又分为小随烦恼、中随烦恼、大随烦恼三类：

⑴小随烦恼：忿、恨、覆、恼、嫉、悭、诳、谄、害、憍十位。

⑵中随烦恼：无惭、无愧二位。

⑶大随烦恼：昏沉、掉举、不信、懈怠、放逸、失念、散乱、不正知。

6.不定心所四：悔、眠、寻、伺。

二、遍行、别境心所

遍行心所，是六类心所的第一类，为触、作意、受、想、思五心所。遍行者，遍乃周遍，所谓无处不至；行是心行，即能缘之心，游履于所缘之境，合而言之，就是周遍起行的意思。心若生时，此五心所相应俱起。它通于一切识——八识心王；一切性——善、恶、无记；一切时——过去、未来、现在；一切地——三界九地，因此而有遍行之名。兹分别诠释如下：

1.触心所：触是根、境、识三者的接触，故又称「三和」。《成唯识论》卷三曰：「触谓三和分别变异，令心、心所触境为性，受、想、思等所依为业。谓根、境、识，更相随顺，故名三和。」。

论文的意思是说：根、境交涉，识必俱起，根为识之所依，境为识之所取，三者和合，可以使心、心所同缘一境，并由此而引生受、想、思的心理活动。在根、境、识三和合位，有顺生一切心所的功能，这就称为变异。

2.作意心所：作意即是注意，《成唯识论》曰：「作意，为能警心为性，于所缘境引心为业，谓此警觉，应起心种，引令趣境，故名作意。」故作意心所的作用，就是使心生起警觉，令缘其境，这就是生心动念之始。警心有二义，一者令心未起而起；二者心已生起时，令引趣境。

3.受心所：受是感受，即于所缘之境，以领纳为义。《成唯识论》曰：「受谓领纳顺、违俱非境相为性，起爱为业，能起合离非二欲故。」受以领纳顺境、违境、顺违俱非境为性，引生贪爱的作用。上述三种境，又称为三受，即苦受、乐受、舍受。对于乐受，没有得到，希望得到，已经得到不欲分离。对于苦受，得到时，希望不再得到，已经得到，希望尽快分离。对于不苦不乐的舍受，则无所谓希望相合或相离。有义，苦、乐、舍三者称为三受，若加上忧、喜二受，则称为五受。苦、乐之受，唯与前五识相应，忧、喜二受与第六识相应。

4.想心所：想是概念作用，即于所缘之境，取其长、短、方、圆等相。《成唯识论》曰：「想谓于境取相为性，施设种种名言为业，谓要安立境分齐相，方能随起种种名言。」想以「于境取相为性，施设种种名言为业」。如眼识缘虑红色，计度此是红而非黄、非蓝，作此分齐，而取其共相——红者非黄非蓝是其分齐，而红衣、红花是其共相。由此取像，而施设名言。想之自性只是取像，但取像即是施设名言，谓此是红是黄，此是方、是圆，这是一种未出口的名言。

5.思心所：思是造作的意思，为我、人的意志作用。《成唯识论》曰：「谓令心造作为性，于善品等役心为业。谓能取境正因等相，驱役自心令造善等。」故思的自性只是造作，以其造作的力用与心相应，使心于种种善、恶境，作出种种善、恶的业用。「谓能取境正因等相」一句，是邪、正或俱违行为的原因。思即是身、语、意三业中的意业。思有审虑思、决定思、动发胜思三个阶段，心识之生，由作意而至于思，则善、恶之念已经形成而不能中止。由此至于别境，就是必作之心了。

别境心所，是六位心所的第二位，计有五种，谓欲、

胜解、念、定、慧。

别境者，此五心所，所缘之境各别不同，非如遍行之同缘一境，故称别境。此五心所，欲所缘者为所乐境，胜解所缘者为决定境，念所缘者为曾所习境，定所缘者为所观境，慧则于四境拣择为性。在遍行心所生起时，虽然生起善、恶之念，但念而未作，若肯当下止息，则业行自消。及至别境心所生起，此乃必作之心，善、恶皆然。此五心所，具一切性——善、恶、无记；一切地——三界九地，而不缘一切境，亦非相续。非心有即有，故无一切时；非与一切心相应，故无一切俱。兹分别诠释如下：

1.欲心所：欲是希望，《识论》曰：「于所缘境，希望为性，勤依为业。」故欲的自性就是希望，于所爱境希望必合，于所恶境希望必离。「勤依为业」者，因为希望，方勤劬精进，故欲为勤之所依，能为勤所依，即是其业用。唯所谓精进，系指对善欲而言，若不善欲，就不是精进了。

2.胜解心所：胜者殊胜，解者见解，即是殊胜的见解。《识论》曰：「于决定境，印持为性，不可引转为业。」所谓决定境，即于所缘实境、或义理境，无所犹

豫。如缘青色，计此为青，不疑为红为蓝；如受某种学说影响，对其义理承受无疑，均名决定境。心识于缘虑决定境时，有审决印持的作用，此即胜解的自性。既经审决印可，即不可引转，即其业用。于犹豫境，则不起胜解。

3.念心所：念是记忆，于所经历过的事物记忆不忘，就称为念。《识论》曰：「于曾习境，令心明记，不忘为性，定依为业。」凡是感官接触过的境界，或思惟过的义理，都是曾习境，于曾习境的记忆作用，就是念的自性：定依为业者，由忆念曾习正理，念兹在兹，而生正定，即是其业用。但于未曾经历的境界，则不起忆念。

4.定心所：定的梵语三摩地，译曰正定，《识论》曰：「于所观境，令心专注，不散为性，智依为业。」令心专注是心力恒时凝聚，不随所缘流散，故心力专注是其自性，由心定之故，明智即生，此即其业用。散乱之心，不能生定，亦无所依之智。

5.慧心所：慧即智慧，是明白拣择，《识论》曰：「于所观境，拣择为性，断疑为业。」拣择是比量智，于一切所知境界，拣择其得失，而推度决定，故拣择即慧之自性，由拣择而除掉疑惑，即是慧的业用。在愚昧心中，

疑惑心中，则不能起慧。再者，邪见之流，以其痴增上故，不能拣择，亦不起慧。

三、十一善心所

善心所，是六位心所的第三位，计有十一个，即信、惭、愧、无贪、无瞋、无痴、精进、轻安、不放逸、行舍、不害。

何谓善？随顺法理，于此世、他世，顺益于自、他者，谓之善；反之，于此世、他世，损害于自、他者，名不善。故以上十一种善心所，赅括世、出世间一切善法，其自体远离一切秽恶，而聚集一切功德。兹分述如下：

1.信心所：信是对佛教义理有坚定的信仰。《识论》曰：「云何为信？于实德能深忍乐欲，心净为性，对治不信，乐善为业。」信有三种，一者于诸法实事、实理深信不疑；二者于三宝净德深为信乐；三者于一切善法深信有力，能得成就。

2.惭心所：惭者羞恶之心，做了坏事内心感到羞耻者曰惭。《识论》曰：「云何为惭？依自法力，崇重贤善为性，对治无惭，止息恶行为业。」这是由于本身自我尊重

的促进之力，可以止息恶行。

3.愧心所：愧者廉耻之心，做了坏事怕舆论指责、他人批评，以此无颜见人曰愧。《识论》曰：「云何为愧？依世间力，轻拒暴恶为性，对治无愧，止息恶行为业。」愧和惭一样，可以止息恶行。

4.无贪心所：对于财、色、名利，无贪着之心曰：无贪。《识论》曰：「云何无贪？于有有具无著为性，对治贪著作善为业。」有是三有之果。三有即欲界、色界、无色界三界，这是有情生存的处所；有具，是生三有之因，即是惑与业。无贪是对有情生存处所不生贪着，不造惑业。

5.无瞋心所：逆境当前，不生恚、恨之心，谓之无瞋。《识论》曰：「云何无瞋？于苦、苦具，无恚为性，对治瞋恚，作善为业。」苦是三界苦果，即三苦——苦苦、坏苦、行苦。苦具，即生苦之因。对于苦及生苦之因，不起瞋恚之心，于诸有情，常存慈愍，曰无瞋。

6.无痴心所：无痴，是明达事理，不为迷惑。《识论》曰：「云何无痴？于诸理事明解为性，对治愚痴，作善为业。」所谓明解理事，是指正确理解四圣谛、八正道

等佛教的义理而言。

7.精进心所：此又名勤，即对修道为善勤劬不懈。《识论》曰：「勤为精进，于善恶品，修断事中，勇悍为性，对治懈怠，满善为业。」精者不杂，进者不退，勇而无惰，悍而无惧。精进是修善断恶，勤于为恶者，正是颠倒，不名精进。

8.轻安心所：身心安适轻快，谓之轻安。《识论》曰：「安谓轻安，远离身粗重，调畅身心，堪任为性，对治昏沉，转依为业。」粗重指贪瞋痴烦恼而言，修行者调伏烦恼，远离欲粗重，为修禅定之必要条件。转依为业者，即转去欲粗重，依于轻安。此心所唯于定中生起。

9.不放逸心所：对治放逸，断恶修善，曰不放逸。《识论》曰：「不放逸者，精进三根，于所断修，防修为性，对治放逸，成满一切世、出世间善业。」放逸是在贪、瞋、痴的基础上，成就一切恶事；不放逸，是在不贪、不瞋、不痴的基础上成就一切善事[4]。精进三根，指精进、不贪、不瞋、不痴四法，不放逸是四法分位，假立之

4 凡人不能无贪、瞋、痴，唯阿罗汉具是。

法，别无实体。

10.行舍心所：行者行为之行、修行之行，舍者舍弃，修行之人，舍弃贪、瞋、痴三法、及令心昏沉、掉举等烦恼，令心平等正直，安于寂静。《识论》曰：「云何行舍？精进三根，令心平等正直，无功用住为性，对治掉举，静住为业。」此亦精进三根上分位，假立之法。

11.不害心所：不害以无瞋为性，于诸有情，不为恼损。《识论》谓：「云何不害？于诸有情，不为损恼，无瞋为性，能对治害，悲愍为业。」不害是损恼有情之害的反面，无瞋是慈，予众生以乐；不害是悲，拔众生离苦。



第七章　心所有法——烦恼、随烦恼、不定心所

一、根本烦恼心所

根本烦恼心所，是六位心所的第四位，计有贪、瞋、痴、慢、疑、恶见六种心所。称根本烦恼者，以由此能生起随之而来的随烦恼。《成唯识论》曰：「烦恼心所，其相云何？颂曰：烦恼谓贪、瞋、痴、慢、疑、恶见。论曰：此贪等六，性是根本烦恼摄故，得烦恼名。」何谓烦恼，烦者烦闷、烦扰，恼者恼乱、恼热。《大智度论》卷七曰：「烦恼者，能令心烦，能作恼故，名为烦恼。」兹分述六根本烦恼如下：

1.贪心所：贪者贪婪，《识论》曰：「云何为贪？于有、有具染着为性，能障无贪，生苦为业，谓由爱力取蕴生故。」有即三有或三界，有具是生起三有之因，也就是惑与业。贪以染着为性，着即执着，执着于我及我所，对于财色、权位固持不释，障蔽无贪之心，起惑造业，堕于三有，承受苦报。

简单的说，贪即是对世间五欲六尘的追求与执着。小

随烦恼中有一个悭心所，悭是吝啬，即该舍而不舍；贪是贪婪，即不该取而取。

2.瞋心所：瞋者瞋恚，与无瞋反。《识论》曰：「云何为瞋？于苦、苦具，憎恚为性。能障无瞋，不安隐性，恶行所依为业，谓瞋必令身心热恼起诸恶业，不善性故。」苦即三苦——苦苦、坏苦、行苦，苦具是造成三苦之因。瞋是对三苦及造成三苦之因而生恚恨心，能令身心恼热，如对家人眷属，一切众生，轻则诟骂，重则损害他命，甚至于伐城、伐国，喋血千里，莫不由瞋心而起。

瞋恚心由我执而起，一切以自我为中心，凡是违逆我意者，我即拂然不悦，进而忿、恨、恼、怒，暴跳如雷。语云：「宁起贪见如须弥山，无起瞋恚如芥子许。」因为贪中含有爱（贪染之爱），而瞋中含着破坏的成分。

3.无明心所：无明又称痴，以无明，对事理颠倒，因果迷乱，义理全乖。《识论》曰：「云何为痴？于诸理事，迷闇为性，能障无痴，一切杂染所依为业，谓由无明起疑、邪见、贪等烦恼。随烦恼业，能招后生杂染法故。」无明为十二缘起之首，为有情生死流转的根本。无明即是迷昧不觉，对世间道理及佛法义理迷惑不解，由此

引起种种烦恼，即「一切杂染所依为业」。

无明就是障敝智慧，也即是愚痴。愚痴有两种：一者是俱生无明，是先天性与生俱来的无明；二者是分别起的无明，是后天受环境习染的无明。

4.慢心所：慢者傲慢，自以为处处优于他人。《识论》曰：「云何为慢？恃己于他，高举为性，能障不慢，生苦为业。」慢者自尊自大，轻举憍扬，不知谦卑，轻蔑他人。《俱舍论》把慢区分为七或九种。「唯识宗」承「七慢」之说。此七慢是：一者对于不如我的，我轻慢他，这叫「于劣计已胜」；对于和我相等者，我轻慢他，这叫「于等计已等」。二者过慢：对方和我相等的，我以为胜过他，这叫「于等计已胜」。三者慢过慢：对方胜过我，我不承认，反说我胜过他甚多，这叫「于胜计已胜」。四者我慢：执着于五蕴和合的身心，为我与我所，因而骄傲自大，叫做我慢。五者增上慢：修行者「未得言得，未证言证」，叫做增上慢。六者卑劣慢：自甘卑劣的人，对于胜过他的人，以为：「胜过我又该如何？」别人学佛修道，他以为：「我不信佛，还不是照样过日子？」此为自甘卑劣之慢。七者邪慢：于慢上起邪见，自己无

德，反说：「佛菩萨也不过如此！」甚至于不信因果，毁谤三宝，这叫邪慢。

5.疑心所：对真理怀疑不定，曰疑。《识论》曰：「云何为疑？于诸谛理，犹豫为性，能障不疑善品为业，谓犹豫者；善不生故。」所谓谛理，即指苦、集、灭、道四圣谛。对谛理犹豫不信，故障蔽不疑的善品，此即其业用。

6.恶见心所：恶见又称不正见，亦称为邪见。《识论》曰：「云何恶见？于诸谛理，颠倒推求，染慧为性，能障善见，招苦为业。」恶见心所是依慧心所假立的，故云以染慧为性。而慧通于善、恶、无记三性，此慧是染分之慧，非善性所摄，染慧能障善见，招感苦果，故称招苦为业。恶见可开为五种，即：一者萨伽耶见：译曰身见，这是一种外道的见解，认为五蕴实有，执此为我，而生出种种谬误的见解。《识论》曰：「一萨伽耶见，谓于五取蕴执我、我所，一切见趣所依为业。」二者边执见：有了我见，即计度我为死后常住不灭者：或计度我为死后断灭者，此即佛教所破斥的常见或断见。《识论》曰：「二边执见，谓即于彼随执断、常，障处中行，出离为业。」三

者邪见：邪见是认为世间无生果之因，亦无可招之果，故为恶不足惧，为善不足法，此种见解，乃见之最邪者，故名邪见。《识论》曰：「三邪见，谓谤因果作用实事，及非四见诸余邪执，如增上缘名义遍故。此见差别，诸见趣中，有执前际，二无因论、四有边等、不死矫乱，……诸如是等皆邪见摄。」四者见取见：于前种种见上随执一端，以为最胜，即固执其所见，一切斗争依之而起《识论》曰：「四见取，谓于诸见及所依蕴，执为最胜，能得清净，一切斗争所依为业。」五者戒禁取见：印度古代苦行外道，认为受持牛、狗、鸡等戒，可以得涅槃之果。这是非因计因，非道计道之见。《识论》曰：「五戒禁取，谓于随顺诸见，戒禁及所依蕴，执为最胜能得清净，无利勤苦所依为业。」。

二、随烦恼心所

随烦恼心所，是六位心所的第五位，此又名随惑，是随根本烦恼而生起的烦恼。随有三义，一者自类俱起，二者遍不善性，三者遍诸染心。随烦恼心所二十个，分为小随、中随、大随三种。小随烦恼十个、中随烦恼二个、大

随烦恼八个。小、中、大的分别，以三义俱备者名大随，兼具二义者（自类俱起、遍不善性）名中随。于不善心中各别而起者称小随。

小随烦恼计有十种，曰忿、恨、覆、恼、嫉、悭、诳、谄、害、憍。其发生作用面最小，而行相粗猛，于不善心中，各别生起。中随烦恼有二种，曰无惭、无愧，其发生之作用范围较小随烦恼为宽，具有自类俱起，遍不善心二义，故曰：中随。此二者，对自己所犯的过恶，不感到羞耻，是其共同点；而惭者「轻拒贤善」，愧者「崇重暴恶」，是其相异点。大随烦恼有八种，曰掉举、昏沉、不信、懈怠、放逸、失念、散乱、不正知，其发生作用范围最广，俱有自类俱起，遍不善性，遍诸染心三义，故曰：大随烦恼。现在首述十种小随烦恼如下：

1.忿心所：忿者忿、愤，是对于违逆之境，所产生粗暴的身语表业。《识论》曰：「云何为忿？依对现前不饶益境，愤发为性，能障不愤，执杖为业，谓怀忿者，多发暴恶身表业故。」。

2.恨心所：恨者怨恨，怀恶不舍，引起极度烦恼。《识论》曰：「云何为恨？由忿为先，怀恶不舍，结怨为

性，能障不恨，热恼为业，谓结恨者，不能含忍，恒热恼故。」。

3.覆心所：覆是覆盖，犯了过恶，怕丧失名利，故把过恶隐藏起来。《识论》曰：「云何为覆？于自作罪，恐失利誉，隐藏为性。能障不覆，悔恼为业。谓覆罪者，后必悔恼。」。

4.恼心所：恼者恼怒，于忿恨之后，遇违逆事，因而爆怒，凶狠暴戾，有如蝎子螫人。此在《识论》则曰：「云何为恼？忿恨为先，追触暴热，狠戾为性，能障不恼，蛆螫为业，谓追往恶，触现违缘，心便狠戾，多发嚣暴，凶鄙粗言，蛆螫他故。」。

5.嫉心所：嫉者妒忌，他人荣盛，我怀忧戚，如妾妇之固宠，政敌之倾轧。《识论》曰：「云何为嫉？殉自名利，不耐他荣，妒忌为性，能障不嫉，忧戚为业，谓嫉妒者，闻见他荣，深怀忧戚。」。

6.悭心所：悭者悭吝，财物不肯施舍，法理秘不告人，鄙恶地蓄积财法。《识论》曰：「云何为悭？耽着财法，不能惠舍，秘吝为性，能障不悭，鄙畜为业，谓悭吝者，心多鄙涩，畜积财法，不能舍故。」。

7.诳心所：诳是欲谋取名誉或利益，自己无德而诈称现出有德的一种欺骗行为。《识论》曰：「云何为诳？为获利誉，矫现有德，诡诈为性，能障不诳，邪命为业，谓矫诳者，心怀异谋，多现不实，邪命事故。」。

8.谄心所：谄者谄曲，为了取得别人欢心而阿谀谄媚，以达到自己谋求的目的。《识论》曰：「云何为谄？为罔他故，矫设异仪，险曲为性，能障不谄、教诲为业，谓谄曲者，为惘帽他，曲顺时宜，矫设方便，……不任师友正教诲故。」。

9.憍心所：憍者骄傲，由于得到世间名利而骄慢自大。《识论》曰：「云何为憍？于自盛事，深生染着，醉傲为性，能障不憍，染依为业，谓憍醉者，生长一切杂染法故。」。

10.害心所：害者损害，心无悲愍，损害有情，是不害之反。《识论》曰：「云何为害？于诸有情，心无悲愍，损恼为性，能障不害，逼恼为业，谓有害者，逼恼他故。」。

中随烦恼二个，曰无惭、无愧：

1.无惭心所：无惭是惭之反，即没有羞恶之心，不顾

本身人格尊严，拒绝贤人的教诲，不接受世间，出世间善法。《识论》曰：「云何无惭？不顾自法，轻拒贤善为性，能障碍惭，生长恶行为业。谓于自法无所顾者，轻拒贤善，不耻过恶，障惭生长诸恶行故。」。

2.无愧心所：无愧是愧之反，没有廉耻之心，不顾世间清议，不畏社会舆论。《识论》曰：「云何无愧？不顾世间，崇重暴恶为性，能障碍愧，生长恶行为业。谓于世间无所顾者，崇重暴恶，不耻过罪，障愧生长诸恶行为业。」。

大随烦恼八个，曰掉举、昏沉、不信、懈怠、放逸、失念、散乱、不正知：

1.掉举心所：掉举是心不安静，妄动浮燥，障碍禅定。《识论》曰：「云何掉举？令心于境不寂静为性，能障行舍奢摩他为业。」奢摩他者为「止」，即是禅定。

2.昏沉心所：惛惛沉醉，迷闇不明，障碍轻安和智慧。《识论》曰：「云何昏沉？令心于境无堪任为性，能障轻安、毗钵舍那为业。」毗钵舍那是「观」，与奢摩他合称「止观」。此又称定慧、寂照。

3.不信心所：不信者谓无诚信，既无真实之信，则于一切

实事、实理不能认可。《识论》曰：「云何不信？于实、德、能不忍乐欲，心秽为性，能障净信，堕依为业，谓不信者多懈怠故。」。

4.懈怠心所：懈怠与精进相反，既不修善，亦不断恶，甚而对恶业勤奋。《识论》曰：「云何懈怠？于善恶品修断事中，懒堕为性，能障精进，增染为业。」。

5.放逸心所：放逸者，谓放荡纵逸，指于染法不能防，于净法不肯修。《识论》曰：「云何放逸？于染净品不能防修，纵荡为性，障不放逸，增恶损善所依为业。」。

6.失念心所：失念即是遗忘，心意散乱，对于所修善法不能明记。《识论》曰：「云何失念？于诸所缘，不能明记为性，能障正念，散乱所依为业，谓失念者，心散乱故。」。

7.散乱心所：散乱即不专心，令心流荡，障碍正定，阻止善慧，增长恶慧。《识论》曰：「云何散乱？于诸所缘，令心流荡为性，能障正定，恶慧所依为业，谓散乱者，发恶慧故。」。

8.不正知心所：不正知即是邪知，误解世间法及出世

间法，破坏佛教真理。《识论》曰：「云何不正知？于所观境，谬解为性，能障正知，毁犯为业，谓不正知者多所毁犯故。」。

三、不定心所

不定心所，是六位心所的第六位，此有四种，曰悔、眠、寻、伺。《识论》曰：「悔、眠、寻、伺于善染等，皆不定故，非如触等定遍心故，非如欲等定遍地故，立不定名。」称不定者，指其于识——八识心王，性——善、恶、无记三性，界——欲界、色界、无色界三界都不确定，无法记别，故曰不定。

1.悔心所：又名恶作，对于先所作事生起悔心。《识论》曰：「悔谓恶作，恶所作业，追悔为性，障止为业，此即于果假立因名，先恶所作业，后方追悔故。」即对已作恶事追悔，就是善性；对已作善事追悔，就是恶性。悔能令心怅怏不安，故有障碍止（观）的作用。

2.眠心所：眠即睡眠，昏迷而不自在，能障智慧。《识论》曰：「眠谓睡眠，令身不自在，昧略为性，障观为业，谓睡眠位身不自在，心极闇劣，一门转故。」睡眠

之时，心极闇劣，身无力用，故有障碍（止）观的作用。所以适度睡眠是为善法，过度睡眠是为恶法。

3.寻心所：寻者寻求，对事理粗略的思考。《识论》曰：「寻谓寻求，令心悤遽，于意言境，粗转为性。」。

4.伺心所：伺者伺察，对事理细密的思考。《识论》中则曰：「何谓伺察？令心悤遽，于意言境，细转为性。此二俱以安，不安住身心分位所依为业。」寻与伺，是依思心所与慧心所分位假立，本身没有实体。



第八章　色法——物质世界

一、「色」的界说

《大乘百法明门论》论文曰：

第三，色法者，略有十一种：1.眼，2.耳，3.鼻，4.舌，5.身，6.色，7.声，8.香，9.味，10.触，11.法处所摄色。

色法，是「五位百法」中的第三位法，此有十一种，即内五根、外五尘，与法处所摄色。内五根是眼、耳、鼻、舌、身，外五尘是色、声、香、味、触，还有一种为意识所缘的法尘——法处所摄色。但在讨论五根、五尘、法处所摄色之前，先要了解「色」字的意义。色是什么呢？色就是五蕴中的色蕴。色、受、想、行、识五蕴，是构成「器世间」和「有情世间」的质料。色蕴是构成器世间（物质世界）的质，同时也包括有情的色身（肉体）在内；受、想、行、识四蕴，构成有情的精神活动。所以我们称这个世界为「五蕴世间」，称有情的肉体是「四大和合之身」，称有情为「五蕴和合」而有。于此再进一步探讨，「色蕴」又是什么呢？简单的说，色蕴就是本文的色法，

色蕴或色法的色字，约相当于物质的意思。但「物质」二字，并不能涵盖「色」的含义，因为色中除了可见可对之色，不可见可对之色外，还包括不可见无可对之色——法处所摄色。

原来色之得名，约有三义。一曰：质碍，二曰：方所示现，三曰：触变。如《阿毗达磨杂集论》曰：

色蕴何相？答：变现是色相，此有二种：1.触对变坏，2.方所示现。

而《五事毗婆沙论》则称：

问：依何义故说之为色？答：渐次积集，渐次散坏，种种生长，会遇怨或亲，便能坏能成，皆是色义。

综合以上二说，色法之色，可得三条界说，即质碍（即触对）、变坏、方所示现。现分释如下：

1.质碍：色法之色，均有相斥相外的特性，此即是「质碍」。窗下放下一张桌子，同一位置，放不下另一张桌子，这就是质碍。

2.变坏：色法之色，均有生、住、异、灭四相，异灭即是变坏。

3.方所示现：色法之色，有形状体积，占有空间，因

而有上下、左右等方分（长、宽、高三度空间），此称之为方所示现。

《五事毗婆沙论》中所称的：「会遇怨或亲，便能坏能成。」怨指的是「逆增上缘」，亲指的是「顺增上缘」。顺增上缘助其生长，逆增上缘使其坏灭，如阳光雨露为花木的顺增上缘，而霜雪冰雹为花木的逆增上缘。

再者，色法之色，并不是实体，而是由地、水、火、风四大种（四种元素）聚合而成的。《大乘广五蕴论》曰：

佛说五蕴，谓色蕴、受蕴、想蕴、行蕴、识蕴。云何色蕴？谓四大种及四大种所造色。云何四大种？谓地界、水界、火界、风界。……

色蕴——即色法，是四大种的聚合。四大种，则指地、水、火、风实四大而言；实四大是「能造色」，由地、水、火、风的实四大，而造成的种种色法。此被造成色法，称为「四大种所造色」。所造色有内、外之分，内色指我人的色身，即生理性的肉体。外色指器世间，就是物质世界。

二、色法的基本质料——四大种

《大乘广五蕴论》上说；色蕴，是四大种及四大种所造色。所谓四大种，就是地、水、火、风四种元素；四大种所造色，就是由地、水、火、风四种元素所组合而成的一切物质。《广论》又称：

云何四大种？谓地界、水界、火界、风界。云何地界？谓坚强性。云何水界？谓流湿性。云何火界？谓温燥性。云何风界？谓轻动性。

地、水、火、风四种元素，地大之性坚实，水大之性湿润，火大之性炎热，风大之性轻动。故所谓四大种，指的是坚、湿、暖、动四物之性，而非地、水、火、风四种实物。种者「因」义，这是一切色法的能造之因，故称为「能造四大」。为什么称为「大」呢？「大」有下列四义：

1.为所依故：四大种为一切所造色之所依处，故称为大。

2.体宽广故：四大种遍及一切所造色，其体宽广，故称为大。

3.形相大故：地大、水大、火大、风大四者，其相广大，故称为大。

4.起大用故：四大种对世界成、住、坏、空的作用最大，故称为大。

四大种的「种」字，何以又是「因」义呢？因为它有生、依、立、持、养五种特性，由此五种特性而生起各种色法，所以是色法之因。此五种特性，又称为「五因」：

1.生因：生因又名起因，谓四大种，能带诸色同时生起，若离大种，色不得起。

2.依因：依因又称转因，《瑜伽师地论》曰：「由造色生已，不离大种处而转。」谓若舍开大种，诸所造色，无有转于别处之功能。

3.立因：此又称随转因，大种若有变异，造色亦随之变异。《成唯识论了义灯》曰：「安立因者，谓此造色与大种同安危，大种坏时，造色亦坏。」。

4.持因：持因又称住因，谓由诸大种所造色，相似相续而生，由大种持令不绝故。

5.养因：养因亦称长因，谓由大种养其所造之色，令之增长。

作为能造的四大种，具备以上五种特性，故有「因」义，而四大种所造色则无此特性。四大种能造一切色法，然于不同色法中，其中某一大种增长而为其相。其他三大种虽未显现，但仍潜伏其中，待缘而现。如山石坚性的地大增长，而仍具有水、火、风三大之性；河溪湿性的水大增长，地、火、风三大虽未显现，也仍潜在于其中，待缘而现。

再者，能造四大造作一切色法，但所谓一切色法，不出「自体色」与「根所取色」两大类。自体色就是内色，也即是有情的肉体，包括着眼、耳、鼻、舌、身五根；根所取色就是外色，为五根所取之境，即色、声、香、味、触五尘。此外，还有一种意识所取的「法尘」，就是「形色」、「表色」、「无表色」等的法境。

色法的分类，各种论典所说不一，简介三家如下：

1.《成实论》：成实论为小乘空宗的论典，论中分色法为十四类，即五根——眼、耳、鼻、舌、身五根；五境——色、声、香、味、触五尘；四大——地、水、火、风。

2.《俱舍论》：俱舍论为小乘有宗的论典，分色法为

十一类，即五根——眼、耳、鼻、舌、身五根；五境——色、声、香、味、触五尘；及无表色。

3.《大乘五蕴论》：五蕴论为大乘论典，分色法为十一类，即五根——眼、耳、鼻、舌、身五根；五境——色、声、香、味、触五尘；及法处所摄色。

本论——《大乘百法明门论》，与五蕴论同为「唯识宗」的论典，色法分类二者略同。

四大之说，不是佛教所创立的理论，古代印度的哲学家，即以地、水、火、风为构成物质世界的质料。如六派哲学之一的胜论派，即谓：「其地、水、火、风是极微性，若劫坏时此等不灭，散在各处，体无生灭，说为常住。」。

三、四大种与极微

如上文所称，地、水、火、风四大种，为构成物质世界的基本质料。此四大种，能造作一切色法，故四大种称为「能造四大」。佛经上说，器世间——由山河大地及房舍器物，大至星球，小至微尘，以至于众生的肉体（色身），均为能造四大所造成，此称之为「所造色」。

四大之说，并不是佛教所创立的理论，印度古代哲学家，以地、水、火、风为宇宙的质料因。六派哲学之一的胜论派，其理论有谓：「其地、水、火、风，是极微性，若劫坏时此等不灭，散在各处，体无生灭，说为常住。」上文中说的地、水、火、风，并不是指地、水、火、风四种物，事实上指的是坚、湿、暖、动四种物性。上文中说：「地、水、火、风，是极微性。」如果说地、水、火、风（坚、湿、暖、动）是极微之性，那么「极微」就地、水、火、风之相了。于此我们探讨，极微又是什么呢？

极微梵语paramāṇu，旧译邻虚尘，新译极微。就是把物质分析到极微小，小到不可再分的单位，就称为极微。据《俱舍论》卷十二记载称：「分析诸色至一极微，一极微为色极少。」论文中说，以一极微为中心，集合上、下及四方等六方之极微合成一团，称为一微量，此微量非肉眼可见，唯天眼可见之。合七微量为一金尘，合七金尘为一水尘，合七水尘为一兔毛尘，合七兔毛尘为一羊毛尘，合七羊毛尘为一牛毛尘。合七牛毛尘为一隙游尘。金尘、水尘，能够通过金中、水中的空隙，兔毛、羊毛、牛毛

尘，表示为兔、羊、牛毛尖端之微尘，其微小可知。隙游尘、指其能通过窗隙，如我人肉眼可视光中浮游的细尘。极微合成具体物质的时候，至少须具足地、水、火、风四大，与色、香、味、触、四尘（四微）始能形成，不可缺一，此称之为「八事俱生」。

由于古代印度的四大及极微学说，开启了印度宗教哲学的「唯物思想」。印度古代有一个迦尔瓦卡派，就是唯物论者的代表。迦尔瓦卡派何时成为印度思想流派，其学说、经典为何，均已不可查考。但据四阿含中的《沙门果经》、《寂志果经》所载，佛陀住世时代的六师外道中，有几个派别就是迦尔瓦卡派的代表，以唯物论为其学说理论的基础。在部派佛教时代，说一切有部主张「法体恒有，三世实有」，就是受这种理论的影响。所以印度的小乘、外道，向来主张极微实有，是构成世界的质料。

如六派哲学之一的胜论派，认为极微实有，永久不灭，世界坏时，极微散布虚空中，作为建立新世界的质料。胜论师又主张，极微的集合体称为「有分色」，有分色就是五识可缘的各种物质。说一切有部是多元的实在论者，认为极微实有，主张「法体实有，三世实有」，众

多极微集合成为「聚色」，聚色是就是五识可缘的物质。经量部学者也承认极微为实有，众多极微和合成为「粗色」，粗色就是五识可缘的物质。还有一个学派是顺正理师，顺正理师承认色法中有极微，极微虽能组合，成为色法，但极微本身是现量境，不是五识所缘之境；由极微积聚所成的和集色，才是色法的质料，为五识之所缘。

到大乘佛教瑜伽行学派兴起，以无著、世亲为中心的一派的学者，以「万法唯识、识外无境」的立场，破斥极微非实，不能成立。如世亲菩萨所著的《唯识二十论》，陈那菩萨所造的《观所缘缘论》，都是针对小乘外道——如「胜论派」、「小乘说一切有部」、「经量部」、「顺正理师」等的谬论而加以破斥的。

印度古代的这种极微学说，后世学者譬喻为原子理论。原子，英文atom，其最初的原意是「不可分割者」。过去科学家以原子为最终的质点，这和小乘外道认极微为实有的理论相似。但是由于科学的进步，发现原子不是最终质点，原子是由带有正电的质量比电子大的原子核，及围绕原子核飞旋的电子所组成的。原子核的半径为原子的十万分之一，而质量却占原子的百分之九十九。原子核

是由质子和中子两种粒子所组成，质子带正电，中子不带电，其质量与质子相等；而电子带负电，其质量只有质子的一八三六分之一，以光速环绕原子核旋转。每一原子的质子和电子数目相同，以维持平衡。这样，就说明原子可以分析，不是最终质点。二十世纪以来，科学突飞猛进，发现物质最基本的组成单位，是轻子、光子、夸克（quark）。原子以下的次原子层，根本不是物质，只是「能」。

在爱因斯坦以前，科学家说世界上的一切，可以分为两大类，一是物质，二是能。物质之间可以互相变换，譬如水可以变冰，冰也可变水；能之间也可以互相变化，如电可以变光、变热，光、热也可以变成电。可是物质和能是两种基本元素，则不能互相变换。一直到爱因斯坦用数学计算，发现物质和能也可以互相变换，这就是著名的$E=MC^2$方程式。最初很少人相信这个说法，直到原子弹（物质）爆炸后，变成大量的热和光，再也没有人怀疑物质是能的理论了。如此一来，宇宙间的一切，都是「能」，在各种不同条件下变现出来的现象。

那么，这种「能」存在于何处呢？佛经上说即存在

于虚空之中。小乘、外道以极微为实有，为色法的基本质料；大乘唯识宗亟力破遣极微，以极微为假法，根本不能成立。如果极微不是色法的基本质料，色法的基本质料究竟是什么呢？此在《楞严经》卷三中，佛陀对阿难说：

汝观地性，粗为大地，细为微尘，至邻虚尘，析彼极微，色边际相，七分所成。更析邻虚，即实空性。阿难，若此邻虚，析成虚空，当知虚空出生色相。……

在这一段经文中，佛陀告诉我们，把物质分析成极微，再分下去就成为「邻虚尘」——邻近虚空的微尘。邻虚尘若再分析「即实空性」——就成为虚空。最后告诉我们说：「当知虚空出生色相。」虚空可生出色相，当知此虚空不是一无所有的「顽空」，而是能够生起妙有的「真空」——即所谓「非有之有，称为妙有；非空之空，称为真空。」。

大乘佛教空、有二宗，都不承认极微有其实体。空宗以「缘起性空」立论，法性不生不灭、不常不断，皆属空性，何来实体？有宗以「万法唯识、识外无境」立论，一切现象都是阿赖耶识种子变现，因缘假合，极微根本不能成立。故《成唯识论》卷二曰：

……为执粗色，有实体者。佛说极微，令彼除析；非谓诸色，实有极微。诸瑜伽师以假想慧，于粗色相，渐次除析，至不可析，假说极微。虽此极微，犹有方分，而不可析；若更析之，便似空现，不明为色，故说极微为色边际。

《般若心经》云：「观自在菩萨，行深般若波罗蜜多时，照见五蕴皆空。……」继而又谓：「色不异空，空不异色，色即是空，空即是色。」这正以说明，物质现象和虚空（正确应称为「空性」），虚空和物质现象，是「不一不异」，现象是万法之相，虚空是万法之性。四大、极微全是假法，没有实体可得。



第九章　四大种所造色——五根、五境、法处所摄色

一、内五根——生理性的身体

四大种有能造四大与所造四大之分，如《大乘广五蕴论》曰：

佛说五蕴，谓色蕴、受蕴、想蕴、行蕴、识蕴。云何色蕴？谓四大种及四大种所造色。……

此中能造者是四大种，谓地界、水界、火界、风界，所造者就是五位百法中的色法。如《大乘百法明门论》所称：「第三、色法者，略有十一种：1.眼，2.耳，3.鼻，4.舌，5.身，6.色，7.声，8.香，9.味，10.触，11.法处所摄色。」此在《大乘广五蕴论》（以下简称广五蕴论）则曰：「云何四大种所造色？谓眼根、耳根、鼻根、舌根、身根，色、声、香、味、所触一分，无表色等。」五蕴中的色蕴，即是百法中的色法，前十种完全相同，无表色与法处所摄色略有差异，《入阿毗达磨论》卷上曰：「无表色者，谓能自表诸心、心所转变差别，故名为表；与彼同类而不能表，故无表。」此在《俱舍论》中称：无表色类别

有三，曰律仪、不律仪、非律仪非不律仪，此约相当于法处所摄色中的受所引色。以上十一种色法，简单的说，就是五根、五尘、及意识所缘的法处所摄色或无表色。「色」之一字，有两种诠释，如果指「色蕴」或「色法」来说，是泛指一切色法——一切物质之法，即器世间。如果指「色境（色尘）」来说，则仅指眼根所对，眼识所缘的对象，即颜色之色。

五根的根，是能生之义，也有增上之义，如草木之根，能生干枝花果。而根又有净色根和浮尘根之分。浮尘根又名外根，是四大粗色所造，就是我人的眼睛、耳朵、鼻子、舌头、身体五种感觉器官。但这是外在的根，没有生识的作用，其功能在于扶持内根，故又名扶根尘（扶持内根的尘法）。净色根又名内根，也称胜义根，是一种透明的、清净的物质，是四大净色所造。净色根为生识之处，以现代的科学知识来看，此即为神经纤维及神经细胞。佛书中有形容外根的偈子，曰：「眼如葡萄朵，耳如新卷叶，鼻如双垂瓜，舌如新偃月，身如腰鼓颡。」现在分述五根如下：

1.眼根：眼根是眼识发生的地方，眼识是依于眼根，

缘于色境，而发生其了别认识的作用。《百法纂释》曰：「一眼根者，能照瞩一切境之义，梵语斫刍，此云行尽，眼能行尽诸色境故，以远近之境，一目皆见，是名行尽。而翻为眼者，体用相当，依唐言也。」此在《广五蕴论》曰：「云何眼根？谓以色为境，净色为性，谓于眼中，一分净色，如净醍醐，此性有故，眼识得生，无即不生。」能生识的内根为清净四大所造，名胜义根，是实眼根。而肉眼可见的眼睛，为四大粗色所造，名扶尘根。

2.耳根：耳根是耳识发生的地方，耳者能闻之义。《百法纂释》曰：「二耳根者，能闻之义，梵语莎噌多罗戍缕多，此云能闻声，以处处能闻故，如十方击鼓，十方齐闻。今不言能闻声，而翻为耳者，体用相当，依唐言也。」此在《广五蕴论》则曰：「云何耳根？谓以声为境，净色为性，谓于耳中，一分净色，此性有故，耳识得生，无即不生。」我们所见的耳朵是外根，能生识的是内根，鼻、舌、身三者亦然。

3.鼻根：鼻根是鼻识发生的地方，鼻者能嗅之义。《百法纂释》曰：「三鼻根者，能嗅之义，梵语伽罗尼羯罗拏，此云能嗅，以能嗅香臭故，今不言能嗅，而翻为鼻

者，体用兼之，依唐言也。」此在《广五蕴论》则曰：「云何鼻根？谓以香为境，净色为性。谓于鼻中，一分净色，此性有故，鼻识得生，无即不生。」。

4.舌根：舌根是舌识发生的地方，舌者能尝之义。《百法纂释》曰：「四舌根者，能尝义，梵语证若时吃缚，此云能尝，论云：能除饥渴，能发言论，表彰呼召谓之舌，今不言能尝，而翻为舌者，体用兼之，依唐言也。」此在《广五蕴论》中则曰：「云何舌根？谓以味为境，净色为性，谓于舌上，周遍净色。有说，此于舌上，有少不遍，如一毛端，此性有故，舌识得生，无即不生。」。

5.身根：身根是身识发生的地方，身是能触之义。《百法纂释》曰：「五身根者，积聚，依止二义名身，谓积聚四大，造眼等诸根，皆依身根而住止故，梵语伽耶，此云积聚身根，为彼四肢，百骸所依止，诸根所随一身周遍，谓此身为三十六物积聚之处，故名为身。今不言积聚而翻为身者，体义相当，依唐言也。体即是根，以能造地、水、火、风，及所造色香味触，八法为体，乃五识所依之根也。」此在《广五蕴论》则曰：「云何身根？谓以

触为境，净色为性，谓于身中，周遍净色，此性有故，身识得生，无即不生。」。

二、外五尘——物理性的世界

五根是我人的五种感觉器官，此五根与五尘相对而生起五识，根、境、识三法和合曰触，触是认识作用的开始。由五识分别了解五尘。五尘又名五境，就是色、声、香、味、触五种尘法，此尘法为五种感觉器官认识的对象，事实上五尘就是心识四分上的相分（五根则为第八阿赖耶识的相分）。现在分述五境如下：

1.色境：色境是眼根所对之境，为眼识所缘的对象。色境的色，不是色蕴所摄的一切色法，而是眼识所对之境，指显色、形色、表色三种色。《百法纂释》曰：「色尘者，为眼根所对之境故，谓青、黄、赤、白，长、短、方、圆、粗、细、高、低、光、影、明、闇之色，虽有多种，总名为色，为眼根之所对，眼识之所取故。」此在《广五蕴论》则曰：「云何色？谓眼之境，显色、形色、表色等。显色有四种，谓青黄、赤、白，形色谓长、短等。」眼识所对之色尘，不但有显色、形色、表色三种，

且有假、实之不同，兹分释如下：

⑴显色：谓青、黄、赤、白，此四者为实色，为眼识所缘；光、影、明、闇、烟、尘、云、雾、空一显色，此九者为假色，为意识所缘。

⑵形色：谓长、短、方、圆、粗、细、高、下、正、不正。此十者为相状假色，为意识所缘。

⑶表色：八种，谓取、舍、屈、伸、行、住、坐、卧。

事实上，眼识是感觉器官，只缘实色——即青、黄、赤、白四色，不缘假色。而假色中的光、影、明、闇、长、短、方、圆、行、住、坐、卧等，是意识（五俱意识）所缘的境。

2.声境：声境是耳根所对之境，为耳识所缘的对象。《百法纂释》曰：「声尘者，四大种所造之声，为耳根所对之境，一切语言音声，风、雷、钟、鼓，可意不可意之声，虽有多种，总名为声，是耳识之所取故。」此在《广五蕴论》则曰：「云何声？谓耳之境，执受大种因声，非执受大种因声，俱大种因声。」概略而言，以生起原因的不同来说，有执受大种因声，非执受大种因声，俱大种因

声。大种即地、水、木、风四大种，执受是众生四大和合之身称为根身，执是指第八阿赖耶识执持万法种子、及摄持根身，持令不坏；受是领根身以为境，令生觉受。兹分释三声如下：

⑴执受大种因声：就是由人体所发之声，如口中所发之声，两掌合拍之声，此执受大种因声又称内声。

⑵非执受大种因声：指不是由人的自体所发之声，而是自然界所发之声，如风啸声、流水声等皆是，此又名外声。

⑶俱大种因声：是执受大种因声、与非执受大种因声二者和合之声，如以手击鼓，以口奏箫等，此又名内外声。

以上三种声境，是以原因差别分的。如以损益差别来分，则有可意声、不可意声、俱违声之不同。

3.香境：香境是鼻根所对之境，为鼻识所缘的对象。《百法纂释》曰：「香尘者，亦四大之所造，乃鼻根之所对，可嗅义，谓好恶、俱生、和合、变易等香，为鼻识之所取故。」此在《广五蕴论》则曰：「云何香？谓鼻之

境，好香、恶香、平等香等。好香者，谓与鼻合时，于蕴相续，有所顺益。恶香者，谓与鼻合时，于蕴相续，有所违损。平等香，谓与鼻合时，无所损益。」香有六种，谓好香、恶香、平等香、俱生香、和合香、变易香。好香谓顺根益情，为鼻之所乐取者，如旃檀之香；恶香谓损根违情、非鼻之所乐取者，如粪秽之味。平等香者，鼻识缘取时无所益损，如砖石之无香。俱生香者，此香与生俱有，如旃檀之香；和合香者，如配合香料之香；变易香者，如水果生长过程中香味之变易。

4.味境：味境是舌根所对之境，为舌识所缘的对象。《百法纂释》曰：「味尘者，亦四大之所造，乃舌根之所对，可尝义。谓咸淡、甘辛、可意不可意、和合、俱生、变易等味，为舌识之所取故。」此在《广五蕴论》则曰：「云何味？谓舌之境，甘、酸、咸、辛、苦、淡等。」概要而言，味有苦、酸、辛、甘、咸、淡六味，由其产生的分类，有俱生、和合、变异三类；由缘取者之意乐，可分为可意、不可意、俱相违三类。

5.触境：触境是身根所对之境，为身识所缘的对象。《百法纂释》曰：「触尘者，亦四大所造，乃色尘之触，

身根所对，谓轻、重、滑、涩、冷、暖、饥、渴等触，为身识之所缘故。」此在《广五蕴论》则曰：「云何触一分？谓身之境，除大种，谓滑性、涩性、重性、轻性、冷、饥、渴等。」。

地、水、火、风四者是能造之触，其所造的假触，细说有二十六种，即地、水、火、风四者是能造触，其所造的假触，有轻、重、滑、涩，缓、急、冷、暖，硬、软、饥、渴、饱，力、劣，闷、痒、粘，老、病、死、瘦二十二种。

三、法处所摄色——意识所缘的法境

在十一种色法中，除了内五根和外五尘之外，还有一种「法处所摄色」，即所谓法境者。法境，不是眼、耳、鼻、舌、身五根所取、五识所缘的境界，而是意识所缘的境界。也就是十二处中的法处之色，故名法处所摄色。此色法系过去无体之法（五尘落谢影子），而有可缘之义者，此有五种，为极略色、极迥色、受所引色、定果色、遍计所执色。兹再分述如下：

1.极略色：极者至义，将众色层层分析，至于极微，

即称为极略色。在小乘佛法中，极微类似于现代科学上的原子、质子、中子、电子等，我们所称的物质，即是由原子组成分子，由分子组成物质。而在大乘佛法中，以极微是观行者； 在观智上的假想，而不是实法。所以大乘法义，色法不是极微所成，乃是阿赖耶识中的色法种子所生，随量之大小顿现为一相，所以在《唯识二十颂》、《观所缘缘论》等论典中，都破斥极微非实。

大乘修观行者，以法空观（第六识假想之慧）观想有对色中实色，即五根、五境、四大及法处实色（定果色中实色）等粗色，渐次分析至不可分析之极点时，于其观智上，浮现最细微之相分，称为极微，其色即名极略色。此种色法，是与见分同种的相分，不是实色，亦无实体，因为与色相似故，假名曰色。这在性境、独影境、带质境的三类境中，属于独影境。

2.极迥色：极的意义同前，迥者深远义，这是指影、光、明、闇、迥色、空一显色等细色，这是有对色中的假色（无形之色相），也是以极微为体的独影境。

大乘修观行者，以法空观（第六意识假想之慧），观想有对色中假色（即影、光、明、闇等），及空一显色等（无形

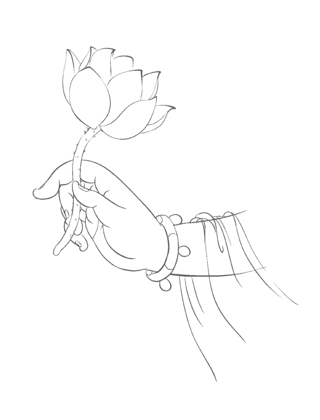
之色相，名空界色），渐次分析至极微时，名曰极迥色。又义，观想青、黄、赤、白显色至极远而难见名极迥色。

3.受所引色：受是领受的意思，指领受师教（即戒）；引是引取的意思，盖戒是色法，所受之戒，即名受所引色。受所引色亦名无表色，此有二义，一者在小乘来说，依身口七支（即身之恶业杀、盗、淫为三支，口之恶业妄语、绮语、两舌、恶口为四支，合为七支）表色所起，为四大种所造之实色。而在大乘来说，受戒之时，与第六识相应的思心所种子，有防恶发善的功能，依此功能，于所防之恶色与所发之善色，而立色法及无表色之名。

4.定果色：又名定所引色、自在所生色。定即禅定，自在所生色，谓菩萨入定，所现光明，乃见一切色像境界，如入火光定，则有火光发现。定所引色者，以果从定起，名定所引色。这是依于威德殊胜的定力，而变现的五尘境也。此色通于假实，一者凡夫修行，依假想定而变之色，为无实用之假色；二者八地以上菩萨，为摄化有情，以威德定力而变之色，则为有实用之色法，能变土砂为金、银、鱼、米等，给众生享用，此即法处所摄之实色。

5.遍计所执色：这是由独散意识虚妄计度五根、五境

等而变起的影像，为无本质的意识分别之独影境，此意识分别有二种情况：一者回忆既往之印象的心理现象，二者全属龟毛、兔角、空华等幻想的心理现象。以上二者，全是虚妄的二体之法，无实作用，而为凡夫之所执迷，故名遍计所执色。



第十章　心不相应行法

一、二十四种不相应行

《大乘百法明门论》的论文中，于心不相应行法有下列提示：

第四、心不相应行法，略有二十四种：1.得，2.命根，3.众同分，4.异生性，5.无想定，6.灭尽定，7.无想报，8.名身，9.句身，10.文身，11.生，12.老，13.住，14.无常，15.流转，16.定异，17.相应，18.势速，19.次第，20.方，21.时，22.数，23.和合性，24.不合和性。

心不相应行法，具足应称「色心不相应行法」。此是五位法中的第四位法，计有二十四种。此二十四法，何以名不相应行呢？原来「相应」者，契合之义，如涵盖之相合；亦有和谐顺从，互相呼应而不相违之义。此二十四法，由以下三义，表明其不相应：一者此二十四法，无缘虑作用，故不与心、心所相应。二者此二十四法，无质碍作用，故不与色法相应。三者此二十四法，是生灭变异之法，也不与无为法相应。

再者，此二十四法，不似色、心、心所实有体相——

种子所生的实法，而是依心王、心所、色法三法分位假立之法。《成唯识论》曰：「非如色心及诸心所体相可得，非异色心及诸心所作用可得，由此故知实非实有，但依色心及诸心所分位假立。」不相应行法二十四种，现依《百法直解》与《百法纂释》二书之诠释，分别叙述如下：

1.得：得是成就不失的意思，依一切法造作成就者名为得。明代智旭大师的《大乘百法明门论直解》（以下简称百法直解）曰：「得者，依一切法造作成就假立。」而在《百法纂释》中谓：「言得者，成就不失之义，谓色心生起未灭坏，是生缘摄，受增盛之因。即凡夫有所得心，三乘有所得果，如得金时，金非时得，金乃是物，得非是金，有名而无实，故云不相应也。」得即是获得，主体对一定对象——特别是与佛法间的关系。

2.命根：命根谓有情的寿命。《百法直解》谓：「命根者，依于色心连持不断假立。」而《百法纂释》则谓：「言命根者，依六识能造之业，所引第八种上，连持一期色心不断功能，假立暖识为命根耳。以识住则命存，识去则命卸故。」

这是由过去世的业力，决定今世寿命期限，假立暖、

识为命根。

3.众同分：众者大众，同者相同，分者一部分。意谓与大众相同的一部分，如人与人同，天人与天人同。《百法直解》谓：「众同分者，如人与人同，天与天同，彼此相似假立。」而《百法纂释》中谓：「言众同分，类相似故，以万物各有同类，有人、法之别。人同分有者，如天同分，天与天是一类。人同分，则人与人是一类。法同分者，如心同分，以心王心所是一类。色同分，以十一色法是一类。故云依人，法假立此名。」此即众生的共性或共因。

4.异生性：异生性是不同的生性，如五趣众生，异于圣者之生性。《百法直解》曰：「异生性者，妄计我法，不与圣人二空智性相同，依于彼此相似假立。」在《百法纂释》中谓：「言异生性者，烦恼，所知二障种子上一分功能，令六趣十二类之差别不同，故云异生性。此性非指佛性，乃习与性成之性，如人轻躁从猕猴中来，如人狠毒从蛇、蝎中来，此乃习气所使，故云异生性也。」。

以上四法，说明众生与佛法之间，两者的差异及其结果。证得道果，不受后有，就脱离轮回，则命根的限制，

此一主体众与其他众生的共性（众同分）也将消失。

5.无想定：这是外道所修的一种禅定，令前六识心及心所不起现行。《百法直解》曰：「无想定者，外道厌恶想心，作意求灭，功用纯熟，令前六识心及心所一切不行，维第七识俱生我执，与第八识仍在，不离根身，依此身心分位假立。」在《百法纂释》中谓：「言无想定者，谓六识心王不行，令其身心安隐调和，亦名定，想等心聚悉皆不行。而云无想者何也？谓此外道厌想如病，忻求无想，以为微妙，以灭想为首，故立无想定名，非实灭也。」此为欲证得无想果，而致于使一切精神活动停止的禅定。外道修无想定，以色界第四禅的无想天为涅槃之果。

6.灭尽定：此又名灭受想定，这是佛教圣者所修的禅定。《百法直解》曰：「灭尽定者，三果以上圣人，欲暂止息受想劳虑，依于非想非非想定，游观无漏以为加行，乃得趣入，入此定已，前六识心及心所一切不行，维第七识俱生法执，与第八识仍在，不离根身，依此身心分位假立。」在《百法纂释》中谓：「言灭尽定者，六识王所已灭，及七识染分心聚皆悉灭尽，乃此定相。」修无想定，

前六识不起现行，修灭尽定，兼灭第七识的染分心王、心所。

7.无想天：亦称无想报，是修无想定所得的果报。《百法直解》曰：「无想报者，外道修无想定既得成就，舍此身后，生在第四禅天，五百劫中，前六识及彼心所一切不行，维第七识俱生我执，与第八识仍在，揽彼第四禅中微细色质为身，彼微细色，即是第八识所变相分。」在《百法纂释》中谓：「言无想报者，由在欲界修彼无想定，故感彼无想天果，名无想报。」生无想天，心识处于无想状态。

以上三法，是对佛教及外道，在修持思想活动停止的禅定上的差别。

8.名身：名者名词，身者聚义，这是能诠自性的语言。《百法直解》曰：「名身者，名诠诸法自性，如眼、耳等种种名字。」在《百法纂释》中谓：「言名身者，乃诸法各有其名，能诠自体。单名为名，如炉瓶等。二名已上，方名名身，如香、炉、花、瓶等。三名已上，名多名身，如铜、香、炉、锡、花、瓶等，乃诠别名之身也。」这是以事物的自性为基础，而假为施设的语言名词。

9.句身：这是表达完整意义的句子，用以诠释诸法的差别意义。《百法直解》曰：「句身者，句诠诸法差别，如眼无常，耳无常等种种道理。」在《百法纂释》中谓：「言句身者，单句为句，如菩萨等。二句为句身，如大菩萨等。三句以上为多句身，如文殊菩萨、普贤菩萨等。以名诠自性，句诠差别故。」这是为说明事物之间的关系，而假名施设的语言名词。

10.文身：文者文字，身是聚义，一字为文，二字为文身，三字以上为多文身。《百法直解》曰：「文身者，文即是字，为名句之所依，此三皆依色声法尘分位假立，若语言中所有名句及字，即依声立，若书册中所有名句及字，即依色立，若心想中所有名句文字，即依法立。此方眼、耳、意三种根识独利。」而《百法纂释》中谓：「言文身者，文即是字，能为名，句二所依故。若不带诠只名字，如字母及等韵之类，但只训字，不能诠理。若带前名文，如经书字，能诠之文带所诠之义理故。」其实这就是构成名身、句身等的语言文字。

以上三法，是对语言文字的作用而作的分别。

11.生：指色心诸法，本无今有曰生，也就是事物的生

起与形成。《百法直解》曰：「生者，依于色心仗缘显现假立。」而《百法纂释》中谓：「言生者，先无今有。」也就是事物的产生、出现。

12.住：已生之后，在因缘相续条件下的存在曰住。《百法直解》曰：「住者，依于色心暂时相似相续假立。」而《百法纂释》中谓：「言住者，有位暂停，或五十、六十年间也。」五十、六十年，是指人之一期寿限而言。如果一般事物，即在产生以后相对做存在状态。

13老：有情由生到死，于念念相续存在期间，身体衰朽变化曰老。《百法直解》曰：「老者，亦名为异，依于色心迁变不停，渐就衰异假立。」而《百法纂释》中曰：「言老者，住别前后，不同前生后死，自少而壮，壮而老，曰衰变名老。」如对事物而言，事物的质于存在阶段的变化。

14.无常：无常指世间事物的生灭迁流，变化无常，自有情而言，就是死。《百法直解》曰：「无常者，亦名为灭，依于色心暂有还无假立。」而《百法纂释》中曰：「言无常者，今有后无，乃死之异名。盖生名为有，以有生必有死故，不如寂莫常住之无为，是恒有也。灭名为

无，无非恒无。如人死此生彼，不如兔角之常无也，以不同无为之常有，不同兔角之常无，故曰无常。」无常，自有情而言曰死，自事物现象而言曰灭。

二、流转以下十法

15.流转：一切因缘和合的有为法，迁流变异，相续不断，就是流转。这在有情而言，一般称之为轮回。《百法直解》曰：「流转者，依于色心前后相续假立。」《百法纂释》中谓：「言流转者，谓因果相续，由因感果，果续于因，前后不断，故曰流转。」也就是万有现象的生灭相续，循环不止，称为流转。

16.定异：定者决定，异者不同，善因生善果，恶因生恶果，决定不同而不杂乱。如瓜种不生豆苗，豆种不生瓜蔓者是。《百法直解》曰：「定异者，依于善恶因果，种子现行，各各不同假立。」而《百法纂释》中谓：「言定异者，谓善恶因果，互相差别，以善因必感乐果，恶因必感苦果，一定永异，故曰定异。」。

17.相应：相应者，契合相顺之谓，由因而有果，果与因相应。《百法直解》曰：「相应者，依于心及心所和合

俱起假立。」而《百法纂释》中谓：「言相应者，谓因果事业和合而起，以因能感果，果必应因，不相违故。」换一个方式说，相应者，就是因果现象的互相依存性。

18.势速：一切因缘和合的有为法，生灭变化，迅速流转，刹那不住，假立势速之名。《百法直解》曰：「势速者，依于色心诸法，迁流不暂停住假立。」而《百法纂释》中谓：「言势速者，谓有为法上游行迅疾之义，如日月往来，无情变坏，有情迁谢，自少而壮，壮而老，心念生灭，鸟之飞，兽之走，月运电奔，皆此所摄故。」有为法的生灭现象，其变化迁流非常迅速，而立势速之名。

19.次第：次第即顺序，诸法因果流转，有一定的顺序。《百法直解》曰：「次第者，依于诸法前后引生，庠序不乱假立。」而《百法纂释》中谓：「言次第者，为编列有叙，如甲、乙、丙、丁令不紊乱，君则尊、臣则卑，父则上、子则下，而有左右前后之类。」有为法一切事物现象的发展变化，有着一定的次序或规则。

20.时：时即时间，是诸法相续的分位。《百法直解》曰：「时者，依于色心刹那辗转假立，故有日、月、年、运、长、短差别。」在《百法纂释》中谓：「言时者，

谓过、现、未来，成、住、坏、空，有为法一切事物年、月、日、夜之类。」时间与空间相待而有，空间与物质相待而有，以物质生、住、异、灭的变化，始显示出时间。

21.方：方是空间分位，如东、南、西、北，前、后、左、右等。《百法直解》曰：「方者，依于形质前、后、左、右假立，故有东、西、南、北、四维、上、下差别。」在《百法纂释》中谓：「言方者，谓色之分齐，在东方则曰东方之色等，故曰色之分齐。如四方、六合，十方、上下之类。」简单的说，方就是物质存在的空间及方位。

22.数：数即数目，如一、二、三、四，个、十、百、千等。《百法直解》曰：「数者，依于诸法多少，乃相待假立，故有一、十、百、千乃至阿僧祇之差别。」在《百法纂释》中谓：「言数者，度量诸法之名，如权衡升、斗、丈、尺等，或一、十、百、千之类。」数目是一切事物现象计量的标准。

23.和合性：诸法因缘和合，不相乖背。如水土之相和，涵盖之相合。《百法直解》曰：「和合者，依于诸法不相违假立。」《百法纂释》中谓：「言和合性者，谓于

诸法不相乖反。和如水乳和，合如函盖合也。」此指事物现象共处于一定具体的因果关系中，而互相依存。

24.不和合性：诸法因缘乖离，不相和合。如冰、炭不可同炉，熏、莸不可同器。《百法直解》曰：「不和合者，依于诸法互相乖违假立。」在《百法纂释》中谓：「不和合者，谓于诸法相乖反故。如眼与耳了不相触。」此指事物现象，没有处于具体的因果关系中，彼此之间没有关联。

三、不相应行料简

不相应行二十四种，已如上诠释，在普光法师的《大乘百法明门论疏》中，于诠释不相应行法之后，有云：「上来第四，解心不相应行讫。今略作三门，料简二十四不相应行法。第一，……」普光法师说的是那三门呢？第一，说明各种论典的不同。第二，解释妨难。第三，辨别假相，今语译阐述如下：

1.明诸论不同：在《瑜伽师地论》、《显扬圣教论》及本论中，都说有二十四不相应行；而在《对法论》一书中，仅有二十三法，没有不和合一法。《大乘五蕴论》

中，仅列十四，没有流转以下十法。这是明诸论法数不同。

2.释妙难：或问曰：何故《瑜伽》、《显扬》、及《本论》都说有二十四法，而《对法论》只有二十三法，没有不和合，是何缘故呢？解答曰：《对法论》中的文字，是「和合等」，既然说和合等，当知包括不和合在内。又问：何以《五蕴论》唯有十四，而无流转以下十法？答曰：《五蕴论》中的论文曰：云何心不相应？……如是等类，已说行蕴。文中既然说「如是等类」，当知等类二字，已包括流转等十法在内，不再列名了。

3.辨别假相：二十四种不相应行法，只是心法、心所有法、色法三者分位假立之法。或问曰：既是分位假立之法，未知几个是心法上假法？几个是心所上假法？几个是色上假法？几个是通于色、心、心所上假法？解答曰：若依《对法论》所载，总摄为八位，即是依八种位所建立。论曰：「如是等心不相应行法，唯依分位差别而建立故，当知皆是假法。」虽然如此，但也有八种差别，如下所述：

⑴在善、不善等，增减分位，建立一种，此则是

得。此得通于三性色、心、心所有法上假立。

⑵于心、心所法上分位差别，建立者三种，是无想定、灭尽定、无想天三种。

⑶于性分位差别上建立一种，即命根。

⑷于相似分位差别，建立一种为众同分。众同分通于色、心、心所有法上假立。

⑸于相分位差别建立四种，为生、老、住、无常。此四相通于色、心、心所有法上假立。

⑹于言说分位差别，建立三种，为名身、句身、文身，此三者通色、心、心所有法上假立。

⑺于不得分位差别，建立一种，为异生性。

⑻于因果分位差别建立者十种，即流转、定异、相应、势速、次第、方、时、数、和合、不和合。



第十一章　六种无为

一、无为法是有为法的体性

《大乘百法明门论》论文最后一段，是「无为法」，论文曰：

第五、无为法者，略有六种：1. 虚空无为，2. 择灭无为，3. 非择灭无为，4. 不动灭无为，5. 想受灭无为，6. 真如无为。

言无我者，略有二种：一补特伽罗无我。二法无我。

以上一段论文，《百法直解》中解释曰：

上之四种色心假实（指心王法、心所有法、色法、不相应行法四种），名有为性，无此有为，假名无为，非更别有一个无为之法，在于有为法外而与有为相对待也。故曰但是四所显示，然为既无矣，尚不名一。云何有六？正由是四所显，故不妨随于能显，说有六别。

《大乘百法明门论》中的五位法，是以八识心王为识之自相，以六位心所为识之相应（此称为相应唯识）。以十一位色法为识之所变（此称为所变唯识）。以二十四不相应法，为识之分位（此称为分位唯识），而以六种无为法是以

上四法的体性（此称之为实性唯识）。唯识宗立此五法事理唯识，以五法皆不离识，正所以显示「万法唯识」之义。在五法事理唯识中，前四种是有为法，后一种是无为法。此有为法与无为法的分别何在呢？在本文第二章「世间万法的分类」一节中，有一段文字值得我们重予回顾：

在佛教经典中，基本上把一切法分为「有为法」和「无为法」两种。此中有为、无为的「为」字，是造作的意思。造作之法，称曰：有为。亦即凡是因缘和合之法，全是有为法。宇宙间的事事物物，全是由因缘和合而生起、存在，全是因果相续的现象。《大乘义章》曰：「为是集起造作之义，法有为作故，名有为。」《俱舍论光记》曰：「因缘造作名为，色心等法，从因缘生，有彼为故，名曰：有为。」。

与有为法相对的，是「无为法」。「无为法」，是离开因缘造作之法。一切有为法，均具「生、住、异、灭」四相，生灭无常，因果相续，这一切只是现象。而无为法是一切现象的体性，体性不待因缘造作，故名无为。无为法即是真如。真者真实，如者如常，万法体性有真实如常之相，故名真如。

由上文所述可知，有为法是世俗谛之法，是生灭变异之法，是世俗所见世间的事相；无为法是胜义谛之法，是不生不灭之法，是圣智所见的真实的理性。如果分析的更明白一点的话，有为、无为之间的差异，如下表所示：

有为法：	**无为法：**
生灭之法	不生不灭之法
世间的	出世间的
世俗谛	第一义谛
现象	本体
法相	法性
事	理
假相	实相
无明	真如
苦集	灭道
轮回	涅槃

事实上，有为法与无为法，是一体两面的东西。无此有为，假名无为，不是别有一个无为之法，在有为法外而与有为相对待。这有如水与波浪，水是体、波是用，水是性、波是相，所以有为与无为之间，可说是「非一非异」。

二、真如、实相

本文在上一节中，分析有为法与无为法的差别，以有为法是生灭变异之法，无为法是不生不灭之法，不生不灭之法就是真如、实相，那么，真如、实相又是什么呢？原来真如梵文tathātā，音译部多多他多，是本然的真实之意，译为「实相」，亦名真如。此为遍布于宇宙间真实之本体，也即是事物的真实相状、或真实性质。《大般若经》第三六〇卷中，列出了十二名称，如法性、法界、不虚妄性、不变异性、平等性、离生性、法定、法住、实际、虚空界、不思议界等，都是真如的异名。他如涅槃、无为、空性、胜义、一如、如如等，也是真如的异名。真如是绝待的真理，为万有之本体。

虽然如此，但各种经典对真如的含意，在解释上各不相同。略录数则如下：

1.《三藏法数》曰：「不妄曰真，不异曰如，真如之理，无所作为也。」。

2.《翻译名义集》于干栗陀耶（第一义心）条下曰：「又宗镜录云，此阿赖耶识，即是真心。……即体常不变，故号真如。本一真心，湛然不动。若有不信阿赖耶识

即如来藏，别求真如理者，如离像觅镜，即是恶慧。」。

3.丁福保《佛学大辞典》解释真如曰：「真者真实之义，如者如常之义，诸法之体性，离虚妄而真实，故曰真；常住而不变不改，故曰如。」。

4.《妙法莲华经·第一方便品》曰：「诸法实相，所谓诸法如是相，如是性，如是体，如是力，如是作，如是因，如是缘，如是果，如是报，如是本末究竟等。」。

5.《华严经探玄记》卷八曰：「不坏曰真，无异曰如，前则非四相所迁，后则体无差别，此曰始教。又、不变曰真，顺缘曰如，由前义故，与有为法非一；由后义故，与有为法非异。二义同为一法，名曰真如。」。

6.《成唯识论》卷二曰：「真谓真实，显非虚妄；如谓如常，表无变易。谓其真实于一切法，常如其性，故曰真如。」。

以上种种诠释，以宗派不同，解释各异。所以空宗以诸法空相为真如，有宗以圆成实性为真如；而天台宗依据性具说，主张真如本身本来具足染净、善恶诸法；华严宗依据性起说，主张「本体即现象」，即真如本为万法，万法本为真如。在以上不同的解释中，究竟以那一家为「正

义」呢？于此，我们自佛教的基本教理「缘起」中，来探讨真如的涵义。

所谓缘起、是一切法待缘而起，彼此关涉对待而起。《杂阿含·二九八经》谓：「此有故彼有，此生故彼生；此无故彼无，此灭故彼灭。」这是说，任何一法的生起存在，必有其互相关涉对待的因素与条件。既是互相关涉对待而生起，其本身无其实体，无独立的自性，可想而知。无实体，自性即是空——空性，这是诸法的本质，是本来如此的，不增不减的、不生不灭的绝待理体，这就是真如。例如：诸行无常，此无常诸行自性本空之理即是真如。诸法无我，此我法自性本空之理亦是真如，推之万法皆是此意。因此，真如者，乃万法本然之理，与万法不一不异，而为万法之实性也。

本来，印度佛教所称的真如，是基于以上意义而建立的。印度的空、有二宗，中观学派以诸法空性为真如，瑜伽行学派以圆成实性为真如。基本上，真如上是客体性的、静态的理体——永恒不变的真理。但在中国的天台宗、华严宗、禅宗等宗派，以受《大乘起信论》一心开二门理论的影响：「所谓不生不灭，与生灭和合，非一

非异，名阿黎耶识。此识有二种义，能摄一切法，生一切法。」这样，真如就不仅是客体性的、静态的理体，亦是主体性的、动态的、能生起万法的事用。这种「不生不灭与生灭和合」而生起万法的作用，就是如来藏缘起。如来藏缘起不是「唯识宗」的理论，所以站在「唯识宗」的立场，是以《成唯识论》的解释为正义。即所谓「真谓真实，显非虚妄；如谓如常，表无变易。谓其真实于一切法，常如其性，故曰真如」，真实这也即是诸法实相。

什么又是实相呢？《思益梵天所问经·论寂品》称：

一切法平等，无有差别，是诸法实相义。

《三藏法数》四曰：

一实相者，谓真实之理，无二无别，离诸虚妄之相也。

实相，梵语dharmata，原意为本体、实体、真相、本性；引申出来的意思，指一切法真实不虚的体相，或真实的理法，永恒不变的真理，故又称真如、法性。事实上，实相即是涅槃，涅槃是宇宙第一义谛，是万有之真实相。此宇宙万有的真实相，为释迦世尊自内证之真理；世尊自觉的真理，亦即是宇宙之真理。称实相者，实则真实不虚，相则无相之相，实际上实相只是离言的法性——诸法

的体性。此法性离言说相，离文字相，离心念相，为「非安立谛」（谛者真实不虚之理），安立者又名施设，有差别与名义之施设，称为安立。无差别及名义之施设，称为非安立。而实相是平等一如之相，无差别及名义之施设，故名非安立谛。

三、六种无为

本章第一节，在「十二处」之后说到「无为法」，《广论》曰：

及诸无为。云何无为？谓虚空无为，非择灭无为，择灭无为及真如等。虚空者，谓容受诸色。非择灭者，谓若灭非离系。

云何非离系？谓离烦恼对治，诸蕴毕竟不生。

云何择灭？谓若灭是离系。

云何离系？谓烦恼对治，诸蕴毕竟不生。

云何真如？谓诸法、法性、无我性。

无为，指的是无为法。为者因缘造作之义，无因缘造作之法，曰无为法。换句话说，无生、住、异、灭四相之法，曰无为法。事实上，无为就是真理的异名，如涅槃、

实相、无相、法界，与无为同一意义。《广论》文字简略，并没有把无为法说完全，如《大乘百法明门论》曰：「无为法者，略有六种：1.虚空无为，2.择灭无为，3.非择灭无为，4.不动灭无为，5.想受灭无为，6.真如无为。」。

蕴、处、界诸法，全是因缘造作的有为法，也全是生灭变异之法。生灭变异之法是诸法的现象，而不生不灭的无为法就是诸法的法性。事实上，无为法是有为法的体性，有为法即无为法的相用，并不是离开有为别有无为，也不是离开无为别有有为。这法性与法相之间，如波与水，非一非异。

无为法六种，即前面所说的虚空无为，择灭无为，非择灭无为，不动无为，想受灭无为，真如无为。真如是圣者所证的绝待真理，绝待真理是「语言道断、心行处灭」的境界，真如一名亦是假立，何得说名为六？其实这只是一种方便施设，借着语言文字，显示其相而已。于此略释六种无为如下：

1.虚空无为：虚空非色非心，离诸质碍执着，其性无碍，无可造作，故名无为。这是以「虚空」形容真如法性，真如法性犹如虚空，历万劫流转，此法性常住不变不

改。故虚空无为从观得名，谓由修无我观所显的真理，似虚空之相，离一切色心等诸法障碍，所以称虚空无为。

2.择灭无为：择为拣择，是能择之智；灭谓灭除，是所灭的根、随烦恼。谓由无漏智，拣择诸惑，永灭烦恼所显的真理。而此真理，即是不生不灭的空性，故曰无为。这是二乘行者，析色明空所证的涅槃。

3.非择灭无为：非择灭无为者，有二种意义，一者自性清净，非由智慧的拣择力量，才能表现本来的真如自性。二者但由本性清净，使烦恼阙缘不生。《俱舍论》曰：「永碍当生，得非择灭。」当生者，指当来所生之法，诸法缘会则生，缘阙不生。谓能永碍未来生之法生起，所得之灭异于择灭无为，以得不由人择，但由缘阙之故，名曰非择灭无为。

4.不动灭无为：这是色界四禅的禅定。行者修持禅定，入第四禅，双忘苦乐，舍念清净，永离三灾——火烧初禅、水淹二禅、风刮三禅。出离八难——忧、苦、喜、乐、寻、伺、出、入等全息，不为一切苦、乐动摇身心，以此所显真理，故云不动无为。

5.想受灭无为：想与受就是遍行心所中的想、受二心

所，行者入灭尽定，想、受心所不起现行，有似入于涅槃，故称想受灭无为。

6.真如无为：六无为中，前五种是或约其因来说，或约其用来说，只是方便譬喻，唯有真如无为才是诸法的法性、实相。《成唯识论》卷二曰：「真谓真实，显非虚妄。如谓如常，表无变易。谓此真实于一切法，常如其性，故曰真如。」真如是诸法的实性，诸法如波，此性如水，诸法如绳，此性如麻，诸法离此则无自体；此离诸法则无自相，故此实性与诸法不一不异。



第十二章　二无我

一、什么是我

《大乘百法明门论》这部论典，有两个主旨，第一在说明二无我——人无我与法无我，第二在说明百法名数。在这两个主旨中，二无我是主，百法名数是宾。所以论文开始，论主「初承圣言以标宗」，即标示出「如世尊言：一切法无我」的主题。继而「后设问、答以明宗」，假设问曰：「何等一切法？云何为无我？」接下来论主自问自答：「一切法者，略有五种。……」先略举五位赅括百法，再详列百法的内容。于说明「一切法」之后，始「画龙点睛」，最后点出主题，答覆曰：「言无我者，略有二种：1.补特伽罗无我。2.法无我。」。

补特伽罗无我与法无我，就是本章的标题：「二无我」。但在未说明二无我之前，我们先来探讨：什么是「我」？为什么世尊说「无我」？原来在印度的古代，我之一字，是梵语atman，意为自我。早在公元前一千五百年的《梨俱吠陀》时代，居住在五河地区的雅利安人，就使用atman这个字。atman，音译阿特曼、阿坦曼。它的原意为

呼吸，引申为生命、自己、身体、自我、本质、自性等。它泛指一个独立永恒的主体，此主体潜在于一切物的根源内，而支配统一此个体。这是印度古代思想界的主要理论之一，这个我，具有常、一、主、宰四义。换言之，印度古代的哲学家，以人的中心为自我，而且视此自我，为常住、整一、且有主宰力量的东西。

在印度梵书时代（公元前八〇〇年前后），把人类生命活动要素的气息（呼吸），逐渐演变为个体的生命现象，《百道梵书》中即以言语、视力、听力等生命现象，是以「我」为基础而呈现者，且由「我」来统御。到了早期奥义书时代（公元前八〇〇年～前六〇〇年），更主张「梵」是宇宙的原理，「我」是个人的原理，「我」与「梵」同为一体——即所谓「梵我一如」。而「梵」，本来是寂静、清净、离欲的意思，但后来神格化，取代生主神的地位，而成为宇宙的创造者。后来，又成为印度教的创造神——即造物主。

公元前六〇〇年间，释迦牟尼世尊出世，在菩提树下证悟真理——缘起，成为佛陀（觉者），佛陀以为，宇宙万法，皆由因缘和合而生起，不是大梵天所创造，也不是

无因而生。缘起理论建立在三法印的架构上，所以世尊说，诸行无常、诸法无我。诸法无我，不仅是破婆罗门教的神我——具有常、一、主宰的atman，同时也破因缘和合的五蕴假我。

原来我人所执着的「我」，佛经中说是以「五蕴」为质料，因缘和合，而生起了「我相」。我相，指的是三界六道，胎、卵、湿、化的各种生命之相。每一个生命都有其执着，每一个生命都是一个「自我」。于此，先概略介绍五蕴如下：

1.色蕴：此泛指一切物质现象而言。《大乘五蕴论》曰：「云何色蕴？谓四大种及大种所造色。」四大种者，一者地大、二者水大、三者火大、四者风大。古代印度的哲学家，认为这是构成一切物质的原因，故称为种。

大种有「能造四大」、与「所造四大」之分。以地、水、火、风四大种，能造作一切色法——即为构成一切物质的质料，故称为能造四大。能造四大不是指地、水、火、风四物，而是指坚、湿、暖、动四种物性。能造四大所造成的种种物质，包括着众生生理性的身体，和众生赖以生存的环境，即物质世界。所以，所造四大，也就是

百法中的十一种色法——眼、耳、鼻、舌、身五根，色、声、香、味、触五境及法处所摄色。

2.受蕴：此为五蕴中的第二位。《大乘五蕴论》曰：「云何受蕴？谓三领纳，一苦、二乐、三不苦不乐，乐为灭时有和合欲，苦谓生时有乖离欲，不苦不乐谓无二欲。」这在《大乘广五蕴论》中说的比较详细一点：「云何受蕴？受有三种，谓苦受、乐受、不苦不乐受。乐受者，谓此灭时，有和合欲；苦受者，谓此生时，有乖离欲；不苦不乐受者，谓无二欲。无二欲者，谓无二和合、及乖离欲。受谓识之领纳。」《成唯识论》曰：「受，谓领纳顺违俱非，境相为性，起爱为业。」

受所领纳的外境，有顺益境，有违损境，与顺违俱非境。对于顺益境的乐受，消失时恋恋不舍；对于违损境的苦受，生起时心存排斥；对于非顺、非违的中容境，又称舍受。成唯识论中称受「起爱为业」，十二有支的第七支是受，第八支是爱，爱是因受而生，故曰：「起爱为业。」。

3.想蕴：此为五蕴中的第三位。《大乘五蕴论》曰：「云何想蕴？谓于境取种种像。」而《成唯识论》则曰：

「谓于境取像为性，施设种种名言为业。」想蕴的想，古译为「思想」。六识缘境时，想心所于所缘之境，加以了别，构成概念，再施以名言——即于所缘之相上加上名称。于境取像，施以名言，此名言是未出口的名言，亦即无声的名言。例如眼识缘一四脚平面的东西，想蕴即给加上桌子的名称。

4.行蕴：此为五位中的第四位。行的范围很广，五十一心所中除受、想外，及二十四不相应行法，全是行蕴所摄。行者是思心所的别名。《成唯识论》曰：「思谓令心造作性，于善品等役心为业。」故思之自性，只是造作。以其造作的力用，而与心相应，令心同起善、恶、无记等之造作，此即是意业。由思之审虑思、决定思、动发胜思。而后有身行与语行，而行的后果就是业。即身业与语业。

5.识蕴：此为五蕴中的第五位。《大乘五蕴论》曰：「云何识蕴？谓与所缘境了别为性，亦名心，能采集故。亦名意，意所摄故。若最胜心，即阿赖耶识，此能采集诸行种子故。」了别就是认识作用的主体，眼、耳、鼻、舌、身前五识，是五种感觉器官，了别色、声、香、味、

触五境，第六意识为心理活动的综合中心，第七末那识为自我执着的中心，第八阿赖耶识储藏万法种子，生起万法，为宇宙万法的本源。

二、即蕴我、离蕴我、非即蕴非离蕴我

五蕴聚合说，是原始佛教基本教理的一部分。五蕴又称「名色」，「色」包括地、水、火、风四大，「名」包括受、想、行、识四无色蕴。我们一向所执着的「我」，无非是以色蕴的四大为身体，以受、想、行，识四无色蕴为精神活动，这就成为五蕴和合的「我」。佛陀于证悟缘起后，在《阿含经》中屡屡的开示缘起的定义，说明人是名色的组合。《杂阿含经》中屡称：「此有故彼有，此生故彼生；此无故彼无，此灭故彼灭，识缘名色，名色缘识，亦复如是。」五蕴和合，有了一个「我」的假相；五蕴散离，「我」的假相没有了，「我」也不可复得。所以佛经中说：「五蕴无我」。

虽然如此，但是世人对「我」的执着仍是牢不可破。世人所执的，有下列三种我：

1.即蕴我：即蕴我，就是以五蕴为我，以为我在色、

受、想、行、识等五蕴之中，总合此五蕴即等于我，一般世间之人，多是执着此即蕴之我。

如果说五蕴就是我，于理相违。因为我有常、一、主宰之义，而五蕴非常非一；如果五蕴是我，我也成为非常非一，这就与我的意义不合了。

2.离蕴我：离蕴我，是以远离五蕴，另有别体存在，此称离蕴我。如部派佛教的经量部，六派哲学中的数论、胜论等学派，皆是执着此离蕴之我。

如果说离开五蕴之外另有一个我，亦于理相违，离开五蕴之我，不是为五蕴所摄，有如虚空，如何能是我？

3.非即蕴非离蕴我：此即犊子部建立的「补特伽罗」。补特伽罗是音译，意译为数取趣，或译作人，以人在生死中流转，数数往来于五趣，故称数取趣。《异部宗轮论》中说：「其犊子部本宗同义，谓补特伽罗非即蕴非离蕴，依蕴处界，假名施设。」即以为我不在五蕴之中，亦不在五蕴之外，而是与五蕴不即不离。

非即蕴非离蕴我，理亦不然，如果说这个我，依蕴而立，与蕴非即非离，应非实我，如离蕴所说。

佛教破我，如上所述。佛教为什么破我？因为自宗教

意义来说，以证得涅槃、解脱为最后目标，欲证得涅槃、解脱，必须先证得「二无我」——人无我与法无我，也就是证得我、法二空。果然能证得我、法二空，也就是证得了涅槃。所以，无我不是哲学理论或思想问题，而是宗教上修持实践的方法，这是戒、定、慧三学中的慧学——也就是以般若之智，去证得无我之理。因为一切烦恼——贪婪、瞋恚、愚痴等等，皆以我执为根本。果然能以修持实践的方法证得无我，无我则无「我所」，无我及我所，就是我、法二空，我、法二空，不就是涅槃、解脱吗？这是佛陀无我之教的真正意义。

三、人无我与法无我

《大乘百法明门论》论文曰：「言无我者，略有二种：1.补特伽罗无我，2.法无我。」于此可知，本论所破之我，一者为补特伽罗之我，二者为法中之我。但所谓无我者，是与我相对而有，由于执着此二种我相，故说此二无我之名，所以于此应先辨二种我相。二种我相，一者是补特伽罗我相。补特伽罗一名，已如本文上节所述，有二种解释，若随俗译，名之为人；若随经典翻译，名数取趣。

二者法我相。法谓轨持，轨者轨生物解，持者任持自性。二者合说，则法者轨持之义，我者主宰之名，即是自在、割断名为主宰。以上我、法二种相，正是凡夫、外道所执着二种我。

佛陀住世时代，外道或执一切诸法有别实我，是能作者，这就是补特伽罗我相（又名人我相）；凡夫或执色等五蕴，皆有自性是能生者，这就是五蕴中的法我相。而今佛法中显示无我相，是故就显示「二无我」。如果离开诸法别有实我，则一切法应该皆是真实常住，如能作者而无变灭。故《瑜伽师地论》有云：「离一切缘生行外、别有实我不可得故。」意思是说如果一切法中有我，则一切法应非无常（应是常），因为这是有主宰义的自在实我相。所以《瑜伽论》曰：「谓即一切缘生诸行性非实我，是无常故。」在《瑜伽论》中，人、法皆称无我，即对人、法二者皆是我论。而《唯识论》中以我与法有别，我的种种相，谓有情、命者；法的种种相，指五蕴、十二处、十八界等。《瑜伽论》是以缘生无自性立论，《唯识论》是以法相立论。

于此进一步探讨，凡夫、外道，以何因由而执着于

我、法二种相？答曰：那是依妄熏习，假名施设而说的，谓诸有情，无始虚妄执实有我的熏习力，诸识生起时变似我相，此二我相（我、法二我相）。此二种我相虽在内识，而由分别力故，似于外境显现，缘此执为实有我相，由此生起我、法二执。我执就是执此五蕴为实我，法执就是执五蕴法为实法。此二种执的生起，又有俱生起及分别起的不同。俱生起的，是先天的，由无始时来虚妄熏习的内在因力恒与身俱，不待邪师及邪分别任运而起，故名俱生。此复有二种：

1.常相续，在第七识。缘第八识起自心相心，执为实我。

2.有间断，在第六识。缘识所变的五取蕴相，或总相别相起自心相，执为实我。此二种执，以行相微细故而难断，在修道位中，数数修习胜生空观，方能除灭。

分别起的，不是与身俱起，而是由现在的外缘之力，由邪师、邪分别然后生起，故名分别起。此亦有二种：一缘邪师所说蕴相，起自心相，分别计度执为实我；二缘邪师所说的我相，起自心相，分别计度执为实我。此二种我执，行相粗显，较为易断，在修行过程中，入初地时，观

一切法生空真如，即能除灭。

以上所说的二种我相，自心外之蕴说，或有或无；自心内之蕴说，一切皆有。是故二执皆有，二执皆缘自心所现，似法执为我相；若离自心，我相实不可得。此所以人、法二者皆无我也。



大乘广五蕴论讲记

第一～十二章

佛说五蕴：

谓色蕴、受蕴、行蕴、想蕴、识蕴。

云何色蕴，谓四大种及四大种所造色。

云何四大种，谓地界、水界、火界、风界。

于凌波居士 著作
释迦比丘 汇整



云何心不相应行，

谓依色心等分位假立，

谓此与彼不可施设，异不异性，

此复云何，谓得、无想定、灭尽定、

无想天、命根、众同分、生、老、

住、无常、名身、句身、

文身、异生性，如是等。

节录 《大乘广五蕴论》

第一章　五蕴聚合说

一、五蕴是构成世间的基本质料

五蕴的蕴，梵语skandha，音塞犍陀，是积聚的意思，意指积此五聚，可以成就我人的身心。五蕴旧译为五阴，阴是贼害的意思，谓此五者，能贼害我人的性德。而世间、在佛经中有器世间与有情世间之分。器世间是我们赖以生存的物质世界，有情世间的有情，就是有情识的众生，主要以人为代表。五蕴的蕴，有近于「范畴」的意思，这是构成世间的物质现象和精神作用的五类因素。但是五蕴还有一种「本质的普遍性」，此普遍性即是「法」——法的普遍性。五蕴是五类法的领域，此五类法混然和合为一群，所以叫做五蕴。

五蕴是色蕴、受蕴、想蕴、行蕴、识蕴五者的总名。色蕴是构成物质世界的基本因素，受、想、行、识四蕴，是构成有情精神作用的因素。五蕴聚合，表示这世界既不是主观的世界，也不是客观的世界，而是聚合主观、客观于一体的「法」的世界。这是佛教与外道所不共的理论。现在分释五蕴的内容如下：

1.色蕴：色蕴的色，相当于物质的概念。「色蕴」就是物质现象的积聚。《阿毗达磨杂集论》曰：「色蕴何相？答：变现是色相，此有二种，一、触对变坏，二、方所示现。」这在《五事毗婆沙论》中，说的更仔细一点：「问：依何义故说之为色？答：渐次积集，渐次散坏，种种生长，会遇冤或亲，便能坏能成，皆是色义。」因此，色的定义就是质碍，它是有形体、占有空间，且会「变坏」的事物。

色不是独立的个体，而是由四大（地、水、火、风）积聚而成。四大组成了有情的肉体——眼、耳、鼻、舌、身五种感觉器官，同时也组成了感觉的对象——色、声、香、味、触的外境，就是世间一切的物质现象。

2.受蕴：受是有情精神作用的一种，是心理的一种感受作用——是把感觉和感情合而为一的感受。亦即根、境、识三者和合而生触，而领纳、触的感觉上即是受。受有三种，称苦受、乐受、舍受。此种苦、乐、舍受，与现代心理学感情上的受有些不同。现代心理学的感情作用，是主、客观对立的存在，而受蕴的受，以佛教「无我」的教义来说，是泯灭主、客观——或主、客二观尚未出现以

前的「法」的领域，此际不唯是感觉的受，而是思想本身的受。因为在五蕴的领域中，知觉、感情、和思惟之间，是不能截然划分的。

3.想蕴：想是「知觉」或「表象」的意思，经典中把它解释成「于境取像为性，施设名言为业」以现代观念来说，即相当于摄取表象，形成语言概念的精神活动。不过原始佛教的法义，想蕴的取像，不是心、境对立的像，而是包括着知觉、观念、思想和表象（包括着知觉表象和记忆表象）等心、境融合的像。因为取的不是外界像反映于内心，而是万象形成之「像」，必须依于此「存在的根本依」。《杂阿含经》中称想有色、声、香、味、触、法六种想，这就是想的「法」的体系。

4.行蕴：行在经典中解释成「造作」，也解释成「行为」，特别是指思想中决定，和支配人的行为的因素，如目的、筹划、决断等心理趋向，一般称此为意志者。自原始经典中看，行也指生、灭、变、异，含有无常迁流的意思，所以「诸行无常」，就成为缘起的基本架构之一。在部派佛教的《阿毗达磨》哲学中，谓行是现象界除了色、受、想、识四蕴外的一切事物。《阿毗达磨》哲学建立七

十五法，四十六心所有法中，除了受、想二心所外的四十四心所，和十四不相应行法，都收入行蕴中。

5.识蕴：识是透过对象的分析与分类而生起的一种了别作用，即是意识。所以识的定义是了别——了解分别，指一切活动赖以发生的精神主体。早期佛教分识为六种，曰眼、耳、鼻、舌、身、意六识，以了别色、声、香、味、触、法六境。到大乘佛教时代，在六识后建立末那识、阿赖耶识，发展为八识。

原始经典的《阿含经》中，称识为「别知相」，亦即眼识由眼根而了别色，耳识由耳根而了别声，鼻识由鼻根而了别香，舌识由舌根而了别味，身识由身根而了别触，而意识则依于意根而了别法。前五识各了别自身界内的外境，意识则了别万象的差别相——万象的「自相」与「共相」，即单独的形相，与他物比较的形相。世间万象，何以有其各不相同差别相？这是由于识的了别而有的，此即是「别知相」。识的本身是「法」的范畴，万象是被觉、被受、被想、被行、被识的存在，离开五蕴，就没有万象可言。

五蕴即是世间——包括着有情世间与器世间，此五

蕴世间，既不是抽象的意识世界——「唯心论」；也不是物质为第一性，精神为第二性的「唯物论」，而是心、物综合的「五蕴世间」。此世间是时间性和空间性的存在，所以五蕴只是现象，只是因果相续的过程，只是无穷无尽的缘起状态。而缘起并不是客观的实有，佛陀认为：「缘起即是实相。」——是主、客一如的状态。换句话说，缘起即是认识论上的现象，离开了认识的世界，即无万象可言。所以离开了主观，即无客观。

二、五蕴与缘起

五蕴又称「名色」，「色」包括着地、水、火、风四大，是组成物质的元素；「名」包括着受、想、行、识四无色蕴，是组成精神作用的条件。《杂阿含·二九八经》称：

……云何名？谓四无色阴，受阴、想阴、行阴、识阴；云何色？谓四大，四大所造色，是名为色。此色及名，是为名色。

色是构成器世间的质料，包括着有情的肉体；名是有情的精神作用，包括着我人的感受、思想、意志和认识，

名和色和合而构成有情——有情识、情见的众生，就是我们所说的人。五蕴聚合，构成了有情世间与器世间。

五蕴聚合说，是原始佛教基本教理的一部分，而此说是建立在缘起的基础上。缘起是原始佛教的基本教理，它的梵文pratitya-samutpāda，意思是「由彼此关涉而生起」或是「现象界的生命与世间彼此关涉所由之道」。也就是说：现象界中，没有孤立存在的事物，都是彼此关涉、对待而生起、存在的。所以《杂阿含经》中给缘起下的定义是：

此有故彼有，此生故彼生。此无故彼无，此灭故彼灭。

这种关涉、对待之间的依存关系有两种，一种是同时的依存关系，一种是异时的依存关系。异时的依存关系，即所谓「此生故彼生」，此为因而彼为果。同时的依存关系，即所谓「此有故彼有」，此为主而彼为从。而此因果主从，并不是绝对的，换一个观点来看，因果主从又可以倒置过来。所以经中说：

譬如三芦，立于空地，辗转相依，而得竖立。若去其一，二亦不立，若去其二，一亦不立，辗转相依而得竖立。识缘名色，亦复如是，辗转相依而得生长。

这种识与名色关涉、对待、相互依存的关系，就是缘起。而缘起的因缘，就是名色，也就是色、受、想、行、识的五蕴。依缘起法的理则说，一切法都是仗因托缘——许多因素条件的组合，都是生、灭、变、异的有为法。所以世间没有永恒不变的事物，此即所以无常；也没有孤立存在的事物，此即所以无我。无常与无我，就是五蕴世间的实相。

三、五蕴无我

原始经典《杂阿含经》是佛陀为四众弟子说四圣谛、八正道、十二因缘的基本教说。汉译的《杂阿含经》全部共五十卷、一三一六部短经。其中关于五蕴的「五阴诵」，共有一七八经，占了全部经数的七分之一。而佛陀在五阴诵中一再宣示的，是要我们对五阴有正确的认知——对于无常和无我有正确的认知。如《杂阿含·第二经》说：

如是我闻：一时，佛住舍卫国祇树给孤独园。

尔时，世尊告诸比丘：于色当正思惟，观色无常如实知。所以者何？比丘！于色正思惟，观色无常如实知者，于

色欲贪断；欲贪断者，说心解脱。如是受、想、行、识当正思惟，观识无常如实知。所以者何？于识正思惟，观识无常者，则于识欲贪断；欲贪断者，说心解脱。如是心解脱者，若欲自证，则能自证；我生已尽，梵行已立，所作已作，自知不受后有。如是正思惟无常，苦、空、非我亦复如是。时诸比丘，闻佛所说，欢喜奉行。

以上经文的重点是说：对于世间物质现象，当正确思惟，观察一切物质现象的变化无常。如正确并如实的知道这一点，就断除了对于世间一切物质现象的欲望与贪爱；对世间物质现象的欲望与贪爱断除了，精神上也就得到了解脱。对于感受、想像、意志行为、了解识别等精神现象，作这样正确的思惟，观察这些精神现象的变化无常，并且如实的了解这一点，就会断除对这些精神现象的欲望与贪爱，精神上也就得到了解脱。

再如《杂阿含·第十经》称：

如是我闻：一时，佛住舍卫国祇树给孤独园。

尔时世尊告诸比丘：色无常，无常即苦，苦即非我，非我者即非我所；如是观者，名真实正观。如是受、想、行、识无常，无常即苦，苦即非我，非我即非我所；如是观者，

名真实正观。圣弟子如是观者，于色解脱，于受、想、行、识解脱，我说是等解脱于生老病死、忧悲苦恼。时诸比丘闻佛所说，欢喜奉行。

经文中说「无常即苦，苦即非我」。何以说苦即非我呢？因为照佛教法义的解释，我者具有常、一、主宰之义，主宰即是能做得了自己的主，做不了自己的主，自然不是我。所以《佛地论》曰：「我谓诸蕴世俗假者。」五蕴和合之我，只是世俗谛的假我，没有主宰的作用，因此才说：「苦即非我。」——五蕴中没有一个常、一、主宰之我。而《杂阿含·二六五经》更直接的说：

观色如聚沫，受如水上泡，想如春时焰，诸行如芭蕉，诸识法如幻，日种性尊说。……无实不坚固，无有我我所。

佛教与外道不共的根本教理，就是缘起。在《阿毗达摩俱舍论》中，对缘起定下了十一条界说，此十一条界说是：一者无作者义，二者有因生义，三者离有情义，四者依他起义，五者无动作义，六者性无常义，七者刹那灭义，八者因果相续无间断义，九者种种因果品类别义，十者因果互相符顺义，十一者因果决定无杂乱义。以上十一条界说，可以归纳为下列四个重点：

1.以缘起的观点，没有一个创造世界的造物主——大梵天王。

2.以缘起的观点，没有一个永恒存在的神我——阿特曼。

3.以缘起的观点，世间万法皆无常。

4.以缘起的观点，有因有缘，必然生果，并且是因果相续。

而五蕴聚合说，是建立在缘起的基础上，它是原始佛教基本理论的一部分，由此揭示出世间存在的实相。



第二章　五蕴聚合说与五蕴

一、五蕴聚合说为佛教的基本理论

五蕴聚合说，是原始佛教的基本教理。观根本圣典的《杂阿含经》，在一三六二部小经中，「五阴诵」占了一七八经之多（阴即是蕴，五阴为旧译，五蕴为新译，蕴者为积聚、类别之意。即类聚一切有为法之五种类别。）就可知其重要性。在汉译的经典中，除了《杂阿含经》之外，还有一些关于五蕴的单品小经被译出来。例如：东汉安世高译出《五阴喻经》、唐代义净译出《佛说五蕴皆空经》，这两种经都收在大正藏中。

在《杂阿含经·五阴诵》的一七八部经典中，说明了五蕴的内容及其无常的本质，兹择录二经如下：

1.《杂阿含经·五十九经》：

如是我闻，一时，佛住舍卫国祇树给孤独园。尔时，世尊告诸比丘：「有五受阴，云何为五？色受阴，受、想、行、识受阴。观此五受阴是生灭法，所谓此色，此色集，此色灭；此受……。想……。行……。（此）识，此识集，此识灭。云何色集？云何色灭？云何受、想、行、识集？云何

受、想、行、识灭？爱喜集，是色集；爱喜灭，是色灭。触集是受、想、行集，触灭是受、想、行灭。名色集是识集，名色灭是识灭。比丘！如是色集、色灭，是为色集、色灭。如是受、想、行、识集，受、想、行、识灭，是为受、想、行、识集，受、想、行、识灭。」佛说此经已，时诸比丘闻佛所说，欢喜奉行。

2.《杂阿含经 · 九经》：

如是我闻：一时，佛住舍卫国祇树给孤独园。尔时，世尊告诸比丘：「色无常，无常即苦，苦即非我，非我者亦非我所；如是观者，名真实正观。如是受、想、行、识无常，无常即苦，苦即非我，非我亦非我所；如是观者，名真实正观。圣弟子如是观者，厌于色，厌受、想、行、识。厌故不乐，不乐故得解脱，解脱者真实智生：我生已尽，梵行已立，所作已作，自知不受后有。」时诸比丘闻佛所说，欢喜奉行。

二、五蕴与百法

在「一本十支」之学的「十支论」中，《唯识三十论》是建立「唯识宗」的基本论典，所以称为「高建法幢

支」。《唯识二十论》在于破斥小乘外道的邪说，所以称为「摧破邪山支」。而被称为「略陈名数」的《大乘百法明门论》，和「粗释体义」的《大乘五蕴论》，都在于说明诸法的名数及体义，而为学习唯识学入门的论典。《大乘百法明门论》中这个「法」字，有广义及狭义不同的解释。狭义之法，为「轨持」义。轨者「轨生物解」，持者「任持自性」。《成唯识论》卷一曰：「法谓轨持，轨者轨范、可生物解；持谓任持，不舍自相。」以轨生物解说，我人的见、闻、觉、知作用，无论见到任何一种东西，就会在那对象上生起一种见解；以任持自性说，任何一种东西，都有它特别的个性，我人对它所起的见解，无论是对或错，而它本身体相仍任运摄持而不失。例如：松有松之自相，柏有柏之自相，我人误认松为柏，而松并不因我人之误认失其自相。

广义之法，是通于一切的意思。举凡世间一切，有形的、无形的，真实的、虚妄的，精神的、物质的，事物其物的、道理其理的，林林总总，统称之曰「法」，故佛典上常用「诸法」、「万法」、「一切法」等名称来加以概括。而世间万法、一切法，无以一一为之说明，乃以归

纳、分类的方法加以诠释。例如：小乘「萨婆多部」立七十五法。诃梨跋摩造《成实论》，立八十四法。在《瑜伽师地论·本地分》中立六百六十法。而世亲菩萨造《大乘百法明门论》，自六百六十法的名数中，摘要录出一百种法，复束之以五位，来阐述宇宙万有的现象、与万法唯识的关系，这称为「五位百法」。

五位百法，一者心王法八种，二者心所有法五十一种，三者色法十一种，四者心不相应行法二十四种，五者无为法六种。这五位百法，其中有九十四种有为法，而为五蕴所统摄，六种无为法不为五蕴所统摄。五蕴统摄九十四法的情形是：

1.色蕴：为五位中的第三位，即十一种色法。

2.受蕴：为五十一种心所有法中的受心所。

3.想蕴：为五十一种心所有法中的想心所。

4.行蕴：在五十一种心所有法中，减去受心所与想心所，其余的四十九种心所有法，及二十四种心不相应行法，共计七十三法，均为行蕴所摄。

5.识蕴：为五位法中的心王法——八识心王。

三、《广五蕴论》与《五蕴论》

在《大正藏》中，《大乘五蕴论》有两种，一种是世亲造的《大乘五蕴论》，另一种是安慧造的《大乘广五蕴论》。安慧是佛灭度后一千一百年间的人，住世年代约为公元四七〇年～五五〇年之间。他是南印度伐腊毗国人，《成唯识论述记》称他：「梵云悉耻罗末底，唐言安慧，即糅杂集，救《俱舍论》，破正理师，护法论师同时先德，……印度境罗罗国人，妙解因明，善穷内论，扇徽猷于小运，飞兰蕙于大乘，神彩至高，固难思议。」。

安慧是世亲之后，大乘唯识宗的大学者。他精通唯识、因明之学，善于议论，辩才无碍，在十大论师中，与护法论师相匹。他的唯识学，上承德慧，下传真谛，而真谛则为中土摄论宗的创始人。安慧与护法同时，但在唯识学上的见解与护法相异。在心识四分方面，只承认识自证分为实有，而以见分、相分为情有理无之法，故称为一分家。而难陀立二分，陈那立三分，护法立四分，即所谓「安、难、陈、护，一二三四。」。

安慧与护法之间，对于心识作用主张的异同，古德传下来的偈颂称：「二障相应前七转，五八无执护法宗，所

知法执五六八，我执相应唯六七，烦恼相应五七转，五八法执安慧宗。」偈颂的意思是，安慧主张前五识与法执、所知障、烦恼障相应，第六识与二执、二障均相应。第七识与我执及烦恼障相应，第八识与法执及所知障相应。而护法则主张，前五识与二障相应，第六、七识与二执、二障相应，第八识不与执障相应。

安慧的著作很多，重要者为《阿毗达摩杂集论》、《大乘中观释论》、《俱舍论实义疏》、《唯识三十颂释》、《大乘广五蕴论》等多种。其中的《唯识三十颂释》，唐代为窥基揉译于《成唯识论》中。而《大乘广五蕴论》，是世亲的《大乘五蕴论》的注释本，大唐中天竺沙门地婆诃罗译。《大乘五蕴论》在大正藏中占两页的位置，全文三千余字。而《大乘广五蕴论》，在大正藏中占近五页的位置，约七千字，较五蕴论多出了一倍的文字。广论和五蕴论两者之间，内容大同小异，而广论较五蕴论详尽的多，所以五蕴论的文字都包括在广论之中，而增加了更多的注释。本讲义所采用的是《大乘广五蕴论》，广五蕴论是五蕴论的注释，以广论作教材，五蕴论的文字全包括在内了。不过，为使修学者了解《大乘五蕴论》的内

容，特抄录如下：

大乘五蕴论　一卷

世亲菩萨造　三藏法师玄奘奉　诏译

如薄伽梵略说五蕴：一者色蕴，二者受蕴，三者想蕴，四者行蕴，五者识蕴。

云何色蕴？谓四大种及四大种所造诸色。云何四大种？谓地界、水界、火界、风界。云何地界？谓坚强性。云何水界？谓流湿性。云何火界？谓温燥性。云何风界？谓轻动性。云何四大种所造色？谓眼根、耳根、鼻根、舌根、身根。色、声、香、味所触一分无表色等。云何眼根？谓色为境清净色。云何耳根？谓声为境清净色。云何鼻根？谓香为境清净色。云何舌根？谓味为境清净色。云何身根？谓所触为境清净色。云何为色？谓眼境界，显色形色及表色等。云何为声？谓耳境界。执受大种因声，非执受大种因声，俱大种因声。云何为香？谓鼻境界，好香、恶香及所余香。云何为味？谓舌境界。甘味、酢味、醋味、辛味、苦味、淡味。

云何为所触一分？谓身境界，除四大种。余所造触。滑性、涩重性、轻性、冷、饥渴等。云何名为无表色等？谓有表业及三摩地所生色等，无见无对。

云何受蕴？谓三领纳，一苦、二乐、三不苦不乐。乐谓灭时有和合欲；苦谓生时有乖离欲，不苦不乐谓无二欲。

云何想蕴？谓于境界取种种相。

云何行蕴？谓除受想，诸余心法及心不相应行。

云何名为诸余心法？谓彼诸法与心相应。彼复云何？谓触、作意、受、想、思。欲、胜解、念、三摩地、慧。信、惭、愧、无贪善根、无瞋善根、无痴、善根、精进、轻安、不放逸、舍、不害。贪、瞋、慢、无明、见、疑。忿、恨、复、恼、嫉、悭、诳、谄、憍、害，无惭、无愧、昏沉、掉举、不信、懈怠、放逸、忘念、散乱、不正知。恶作、睡、眠、寻、伺。

是诸心法，五是遍行，五是别境，十一是善，六是烦恼，余是随烦恼。四是不决定。

云何为触？谓三和合分别为性。云何作意？谓能令心发悟为性。云何为思？谓于功德、过失及俱相违，令心造作、意业为性。云何为欲？谓于可爱事希望为性。云何胜解？谓于决定事，即如所了，印可为性。云何为念？谓于串习事，令心不忘，切记为性。云何三摩地？谓于所观事，令心一境，不散为性。云何为慧？谓即于彼择法为性，或如理所

引，或不如理所引，或俱非所引。

云何为信？谓于业果，诸谛实中，极正符顺，心净为性。

云何为惭？谓自增上及法增上。于所作罪羞耻为性。

云何为愧？谓世增上于所作罪羞耻为性。

云何无贪？谓贪对治，令深厌患，无著为性。

云何无瞋？谓瞋对治，以慈为性。

云何无痴？谓痴对治，以其如实，正行为性。

云何精进？谓懈怠对治，心于善品，勇悍为性。

云何轻安？谓粗重对治，身心调畅，堪能为性。

云何不放逸？谓放逸对治，即是无贪乃至精进依止此故，舍不善法，及即修彼对治善法。云何为舍？谓即是无贪乃至精进依止此故，获得所有心平等性，心正直性，心无发悟性，又由此故，于已遣除染污法中无染安住。

云何不害？谓害对治，以悲为性。

云何为贪？谓于五取蕴染爱耽着为性。

云何为瞋？谓于有情乐作损害为性。

云何为慢？所谓七慢，一慢，二过慢，三慢过慢，四我慢，五增上慢，六卑慢，七邪慢。云何慢？谓于劣计己胜，

或于等计己等。心高举为性。云何过慢？谓于等计己胜，或于胜计己等，心高举为性。云何慢过慢？谓于胜计己胜，心高举为性。云何我慢？谓于五取蕴随观为我。或为我所，心高举为性。云何增上慢？谓于未得增上殊胜所证法中，谓我己得，心高举为性。云何卑慢？谓于多分殊，胜计己少分下劣，心高举为性。云何邪慢？谓实无德计己有德，心高举为性。云何无明？谓于业果及谛实中，无智为性。比复二种，所谓俱生分别所起，又欲、缠、贪、瞋及欲、缠、无明，名三不善根，谓贪不善根，瞋不善根，痴不善根。

云何为见？所谓五见，一萨迦耶见，二边执见，三邪见，四见取，五戒禁取。云何萨迦耶见？谓于五取蕴观为我或我所，染污慧为性。云何边执见？谓即由彼增上力故，随观为常或复为断，染污慧为性。云何邪见？谓或谤因，或复谤果，或谤作用，或坏善事，染污慧为性。云何见取？谓即于三见及彼所依诸蕴，随观为最上，谓胜为极，染污慧为性。云何戒禁取？谓于戒禁及彼所依诸蕴，随观为清净，为解脱，为出杂，污慧为性。云何为疑？谓于谛等，犹豫为性。诸烦恼中后三见及疑，唯分别起，余通俱生及分别起。

云何为忿？谓遇现前不饶益事，心损恼为性。云何为

恨？谓结怨不舍为性。云何为复？谓于自罪复藏为性。云何为恼？谓发暴恶言，尤蛆为性。云何为嫉？谓于他盛事心妒为性。云何为悭？谓施相违心吝为性。云何为诳？谓为诳他，诈现不实事为性。云何为谄？谓藏自过方便摄，心曲为性。云何为憍？谓于自盛事，染着倨傲心恃为性。云何为害？谓于诸有情损恼为性。

云何无惭？谓于所作罪，不自羞耻为性。云何无愧？谓于所作罪，不羞耻他为性。云何昏沉？谓心不调畅，无所堪能，蒙昧为性。云何掉举？请心不寂静为性。云何不信？谓信所对治，于业果等不正信顺，心不清净为性。云何懈怠？谓精进所治，于诸善品，心不勇猛为性。云何放逸？谓即染贪、瞋、痴、懈怠故，于诸烦恼心不防护，于诸善品，不能修习为性。云何失念？谓染污，念于诸法不能明记为性。云何散乱？谓贪、瞋、痴分，心流荡为性。云何不正知？谓于身、语、意现前行中，不正位住为性。

云何恶作？谓心变悔为性。云何睡眠？谓不自在转心，极昧略为性，云何为寻？谓能寻求，意言分别，思慧差别令心粗为性。云何为伺？谓能伺察意言分别，思慧差别令心细为性。云何心不相应行？谓依色、心、心法分位，但假建立

不可施设，决定异性及不异性。彼复云何？谓得无想等至、灭尽等至无想所有，命根众同分，生、老、住、无常，名身、句身、文身、异生性如是等类。

云何为得？谓若获、若成就，此复三种，谓若种子、若自在、若现前，如其所应。

云何无想等至？谓已离遍净，贪未离上贪，由出离想作意为先，不恒现行心、心法灭为性。云何灭尽等至？谓已离无所有处贪，第一有更求胜进，由止息想、作意为先，不恒现行及恒行一分，心、心法灭为性。

云何无想所有？谓无想等至果，无想有情天中生已，不恒现行心、心法灭为性。云何命根？谓于众同分中，先业所引，住时决定为性。云何众同分？谓诸有情自类相似为性。云何为生？谓于众同分中，诸行本无今有为性。云何为老？谓即如是诸行相续变异为性。云何无常？谓如是诸行相续谢灭为性。云何名身？谓诸法自性增语为性。云何句身？谓诸法差别增语为性。云何文身？谓诸字为性，以能表彰前二种故，亦名为显，由与名句为所依止显了义故。亦名为字，非差别门所变易故。云何异生性？谓于诸圣法不得为性，如是等类已说行蕴。

云何为识？谓于所缘境了别为性，亦名心意，由采集故，意所摄故。最胜心者，谓阿赖耶识，何以故？由此识中诸行种子皆采集故，又此行缘不可分别，前后一类相续随转，又由此故从灭尽等至、无想等至、无想所有起者，了别境名转识还生。待所缘缘差别转故，数数间断还复转故，又令生死流转旋还故。阿赖耶识者：谓能摄藏一切种子故，又能摄藏我慢相故，又复缘身为境界故，即此亦名阿陀那识，能执持身故。最胜意者：谓缘阿赖耶识为境，恒与我痴、我见、我慢及我爱等相应之识，前后一类相续随转，除阿罗汉果及与圣道、灭尽等至现在前位。

问：以何义故说名为蕴？答：以积聚义说名为蕴，谓世相续品类，趣处差别色等，总略摄故。复有十二处：谓眼处、色处，耳处、声处，鼻处、香处，舌处、味处，身处、触处，意处、法处。眼等五处及色、声、香、味处，如前已释。言触处者：谓四大种及前所说、所触一分。言意处者，即是识蕴。言法处者。谓受、想、行蕴、无表色等及与无为。云何无为？谓虚空无为，非择灭无为。择灭无为，及真如等。云何虚空？谓若容受诸色。云何非择灭？谓若灭非离击，此复云何？谓离烦恼对治，而诸蕴毕竟不生。云何择

灭？谓若灭是离系。此复云何？谓由烦恼对治故，诸蕴毕竟不生。云何真如？谓诸法、法性无我性。问：以何义故名为处耶？答：诸识生长门义，是处义。

复有十八界，谓眼界、色界、眼识界。耳界、声界、耳识界，鼻界、香界、鼻识界，舌界、味界、舌识界。身界、触界、身识界。意界、法界、意识界。眼等诸界及色等诸界，如处中说。六识界者：谓依眼等，根缘色等境，了别为性。言意界者：谓即彼无间灭等，为欲显示第六意识，及广建立十八界故。如是色蕴即十处、十界，及法处、法界一分，识蕴即意处及七心界，余三蕴及色蕴一分，并诸无为即法处、法界。

问：以何义故说名为界？答：以能任持，无作用性，自相义故，说名为界。

问：以何义故宣说蕴等？答：为欲对治三种我执，如其次第三位我执者；谓一性我执。受者我执，作者我执。

复次，此十八界几有色，谓十界一少分即色蕴自性。几无色？谓所余界。几有见？谓一色界。几无见？谓所余界。几有对？谓十有色界。若彼于是处有所障碍，是有对义。几无对？谓所余界。几有漏？谓十五界及后三少分。由于是处

烦恼起故。现所行处故。几无漏？谓后三少分。几欲界系？谓一切。几色界系？谓十四，除香味鼻舌识。

几无色界系？谓后三。几不系？谓即彼无漏界。几蕴所摄？谓除无为。几取蕴所摄？谓有福。几善、几不善、几无记，谓十、通三种、七心界及色声法界、八无记。几是内？谓十二，除色、声、香、味、触及法界。几是外？谓六即所除。几有缘？谓七心界及法界少分心所有法。几无缘？谓余十及法界少分。几有分别？谓意界、意识界、法界少分。几执受？谓五内界及四界少分，谓色、香、味局触。几非执受？谓余九四少分。几同分？谓五内有色界，由与自识等境界故。几彼同分？谓即彼自识空时与自类等故。



第三章　云何色蕴

一、色蕴的界说

《大乘广五蕴论》（以下简称广论）曰：

佛说五蕴，谓色蕴、受蕴、行蕴、想蕴、识蕴。云何色蕴？谓四大种及四大种所造色。云何四大种？谓地界、水界、火界、风界。……

色蕴，是四大种的聚合。四大种，指地、水、火、风实四大而言；四大种所造色，由地、水、火、风四实四大，所造成的种种色法。所造色有内、外之分，内四大指我人的色身，即生理性的肉体。外四大指器世间，就是物质世界。《阿毗达磨杂集论》曰：

色蕴何相？答：变现是色相，此有二种，1.触对变坏，2.方所示现。……

《五事毗婆沙论》曰：

问：依何义故说之为色？答：渐次积集，渐次散坏，种种生长，会遇怨或亲，便能坏能成，皆是色义。……

综合以上二说，色蕴之色，有三种界说，一曰「质碍」，二曰「方所示现」，三曰「变坏」。现分释如下：

1.质碍：凡是物质，均有相斥、相外的特性，即是「质碍」。地面放下一张桌子，同一位置放不下另一张桌子，就是质碍。

2.方所示现：凡属物质，即有形状体积，占有空间，因而即有上、下、左、右等方分（长、阔、高三度空间），此称之为方所示现。

3.变坏：凡属物质，均具生、住、异、灭四相，异灭即是变坏。

《五事毗婆沙论》中所称的：「会遇怨或亲，便能坏能成。」怨指的是「逆增上缘」，亲指的是「顺增上缘」。顺增上缘助其生长，逆增上缘使其坏灭。综上所说，色法所称的「色」，大致相当于现代所说的物质。但「物质」二字尚不能涵盖色蕴的含义，因色蕴中尚包括「形色」、「表色」、「无表色」等在内。再者，色法并不是实体，是由地、水、火、风四大种（四种元素）聚合而成的。

二、四大种是什么

《广论》称，色蕴是四大种、及四大种所造色。所

谓四大种，就是地、水、火、风四种元素，及由此四种元素，所聚合而成的一切物质。《广论》又称：

云何四大种？谓地界、水界、火界、风界。云何地界？谓坚强性。云何水界？谓流湿性。云何火界？谓温燥性。云何风界？谓轻动性。

地、水、火、风四种元素，地大之性坚实，水大之性湿润，火大之性炎热，风大之性轻动。故所谓四大种，指的是坚、湿、暖、动四种物性，而非地、水、火、风四种实物。种者「因」义，这是一切色法的能造之因，故称为「能造四大」。为什么称为「大」呢？称其为「大」者，有下列四义：

1.为所依故：四大种为一切所造色之所依处，故称为大。

2.体宽广故：谓四大种遍及一切所造色，其体宽广，故称为大。

3.形相大故：谓地大、水大、火大、风大四者，其相广大，故称为大。

4.起大用故：谓此四者，对世界成、住、坏、空作用最大，故称为大。

四大种的「种」字，何以又是「因」义呢？因为它有生、依、立、持、养五种特性，以此五种特性而生起各种色法，所以是色法之因。以上五者，又称为「五因」：

1. 生因：生因又名起因，谓四大种，能带诸色同时生起，若离大种，色不得起。
2. 依因：依因又称转因，《瑜伽师地论》曰：「由造色生已，不离大种处而转。」谓若舍开大种，诸所造色，无有转于别处之功能。
3. 立因：此又称随转因，大种若有变异，造色亦随之变异。《唯识了义灯》曰：「安立因者，谓此造色与大种同安危，大转坏时，造色亦坏。」。
4. 持因：持因又称住因，谓由诸大种所造色，相似相续而生，由大种持令不绝故。
5. 养因：养因亦称长因，谓由大种养其所造之色，令之增长。

作为能造的四大种，具备以上五种特性，故有「因」义，而所造四大则无此特性。四大种能造一切色法，然于不同色法中，其中某一大种增长而为其相。其他三大种虽

未显现，但仍潜伏其中，待缘而现。如山石坚性者地大增长，而仍具有水、火、风三大之性；河溪湿性者水大增长，地、火、风三大虽未显现，但仍潜在于其中，待缘而现。

再者，能造四大造作一切色法，但所谓一切色法，不出「自体色」与「根所取色」两大类。自体色就是有情的肉体，包括着眼、耳、鼻、舌、身五根。根所取色就是五根所取之境，即色、声、香、味、触五尘。此外，还有一种意识所取的「法尘」，就是「形色」、「表色」、「无表色」等法境。

色法的分类，各种论典所说不一，简介三家如下：

1.《成实论》分色法为十四类，即五根——眼、耳、鼻、舌、身五根；五境——色、声、香、味、触五尘；四大——地、水、火、风。

2.《俱舍论》分色法为十一类，即五根——眼、耳、鼻、舌、身五根；五境——色、声、香、味、触五尘；及无表色。

3.《大乘百法明门论》分色法为十一类，即五根——眼、耳、鼻、舌、身五根；五境——色、声、香、味、触

五尘；及法处所摄色。

《五蕴论》与《大乘百法明门论》同为「唯识宗」的论典，色、法分类二者略同。

四大之说，尚不是佛教所创立的理论，古代印度的哲学家，即以地、水、火、风为构成物质世界的质料。如六派哲学之一的胜论派，即谓：「其地、水、火、风是极微性，若劫坏时此等不灭，散在各处，体无生灭，说为常住。」。

三、四大种所造色

四大种所造色，就是五位百法中的色法。《广论》曰：

云何四大种所造色？谓眼根、耳根、鼻根、舌根、身根，色、声、香、味，及触一分，无表色等。

以上十一种色法，简单的说，就是五根、五境及无表色。五根的根，是能生之义，也有增上之义，如草木之根，能生枝干花果。而根又有净色根和浮尘根之分。浮尘根又名外根，是四大粗色所造，就是我人的眼睛、耳朵、鼻子、舌头、身体五种器官，这是外在的根，没有生识的

作用，其功能在于扶持内根，故又名扶根尘。净色根又名内根，也称胜义根，是一种透明的、清净的物质，是四大净色所造。净色根为生识之处，以现代知识来看，此即为神经纤维及神经细胞。兹分述五根如下：

1.眼根：眼根是眼识发生的地方，眼识能照瞩一切外境。眼根梵语斫刍，译曰行尽。行尽者，以远、近之境，一览无余的意思。《广论》曰：「云何眼根？谓以色为境，净色为性，谓于眼中，一分净色，如净醍醐，此性有故，眼识得生，无即不生。」能生识的内根为清净四大所造，名胜义根，是实眼根。而肉眼可见的眼睛，为四大粗色所造，名扶尘根。

2.耳根：耳根是耳识发生的地方，耳者能闻之义。《广论》曰：「云何耳根？谓以声为境，净色为性，谓于耳中，一分净色，此性有故，耳识得生，无即不生。」我们所见的耳朵是外根，能生识的是内根，鼻、舌、身三者亦然。

3.鼻根：鼻根是鼻识发生的地方，鼻者能嗅之义。《广论》曰：「云何鼻根？谓以香为境，净色为性。谓于鼻中，一分净色，此性有故，鼻识得生，无即不生。」。

4.舌根：舌根是舌识发生的地方，舌者能尝之义。《广论》曰：「云何舌根？谓以味为境，净色为性，谓于舌上，周遍净色。有说，此于舌上，有少不遍，如一毛端，此性有故，舌识得生，无即不生。」。

5.身根：身根是身识发生的地方，身是能触之义。《广论》曰：「云何身根？谓以触为境，净色为性，谓于身中，周遍净色，此性有故，身识得生，无即不生。」。

五根是我人的五种感觉器官，此五种感觉器官能生五识，以了解分别五境。五境又名五尘，就是色、声、香、味、触五法，此五法是为五种感觉器官的对象，皆为色蕴所摄，被视为物质性，故曰色法。兹分述五境如下：

1.色境：色境是眼根所对之境，为眼识所缘的对象。色境的色，不是色蕴所摄的一切色法，而是眼识所对之境，指显色、形色、表色三种色。《广论》曰：「云何色？谓眼之境，显色、形色、表色等。显色有四种，谓青、黄、赤、白，形色谓长短等。」事实上色境有实有假，如下所述：

显色：显色是显彰之色，为色之实体差别，眼识所缘，即青、黄、赤、白四种。

形色：形色是形类差别之色法，如长、短、方、圆，粗、细、高、下，正、不正，光、影、明、闇，云、烟、尘、雾等。此为假法，为意识所缘之境。

表色：是表示色法在业用上的差别，计有行、住、坐、卧、伸、屈、取、舍等八种。此亦为假法，为意识所缘之境。

2.声境：声境是耳根所对之境，为耳识所缘的对象。《广论》曰：「云何声？谓耳之境，执受大种因声，非执受大种因声，俱大种因声。」执受大种因声的大种，即地、水、火、风四大种，众生四大和合之身称为根身，执是指第八阿赖耶识执持万法种子、及摄持根身，持令不坏；受是领根身以为境，令生觉受。

执受大种因声，就是由人体所发之声，如口中所发之声，两掌合拍之声，此执受大种因声又称内声。

非执受大种因声，指不是由人的自体所发之声，而是自然界所发之声，如风啸声、流水声等皆是，此又名外声。

俱大种因声，是执受大种因声、与非执受大种因声二者和合之声，如以手击鼓，以口奏箫等，此又名内外声。

3.香境：香境是鼻根所对之境，为鼻识所缘的对象。《广论》曰：「云何香？谓鼻之境，好香、恶香、平等香等。好香者，谓与鼻合时，于蕴相续，有所顺益。恶香者，谓与鼻合时，于蕴相续，有所违损。平等香，谓与鼻合时，无所损益。」好香谓顺根益情，为鼻之所乐取者，如旃檀之香；恶香谓损根违情、非鼻之所乐取者，如粪秽之味。平等香者，鼻识缘取时无所益损，如砖石之无香。

4.味境：味境是舌根所对之境，为舌识所缘的对象。《广论》曰：「云何味？谓舌之境，甘、酸、咸、辛、苦、淡等。」味有苦、酸、辛、甘、咸、淡六味，由其产生的分类，有俱生、和合、变异三类；由缘取者之意乐，可分为可意、不可意、俱相违三类。

5.触境：触境是身根所对之境，为身识所缘的对象。《广论》曰：「云何触一分？谓身之境，除大种，谓滑性、涩性、重性、轻性、冷、饥、渴等。」地、水、火、风四者是能造之触，其所造的假触，有轻、软、滑、涩、冷、渴、饱、饥等多种。

五根、五境之外，还有「无表色」，此又名法尘，这不是眼、耳、鼻、舌、身五根所对、五识所取的境界，

而是意根所对，意识所缘过去，五尘落谢影子，及自识所变，有可缘义之色。此又名法处所摄色，此是假境，略为三种，一者可见有对，如显色等；二者不可见有对，如眼根等，三者不可见无对，约指意业而言。



第四章　四大与极微

一、地水火风是极微性

佛教的五蕴聚合说，以色蕴的四大种，为构成物质世界的基本质料，世间万物及胎、卵、湿、化众生之肉体，均由四大所组成。换一个方式说，即四大相倚，乃有极微，极微相聚，则成色法。事实上，四大之说，并不是佛教所创立的理论。印度古代的哲学家，即以地、水、火、风为构成物质世界的质料。印度古代六派哲学之一的胜论派，其理论有谓：「其地、水、火、风，是极微性，若劫坏时此等不灭，散在各处，体无生灭，说为常住。」若说地、水、火、风（事实上指的是坚、湿、暖、动）是极微之性，则极微即是四大之相。于此我探讨，极微到底是什么。极微是什么呢？极微梵语paramānu，旧译邻虚尘，新译极微。就是把物质分析到极微小，小到不可再分的单位，就称为极微。据《俱舍论》卷十二曰：

分析诸色至一极微，一极微为色极少。

少到什么程度呢？论典上载，以一极微为中心，集合上、下及四方等六方之极微合成一团，称为一微量，此微

量非肉眼可见，唯天眼可见之。合七微量为一金尘，合七金尘为一水尘，合七水尘为一兔毛尘，合七兔毛尘为一羊毛尘，合七羊毛尘为一牛毛尘。合七牛毛尘为一隙游尘。金尘、水尘，能够通过金中、水中的空隙，兔毛、羊毛、牛毛尘，表示为兔、羊、牛毛尖端之微尘，其微小可知。隙游尘、指其能通过窗隙，如我人肉眼可视光中浮游的细尘。极微合成具体物质的时候，至少须具足地、水、火、风四大，与色、香、味、触、四尘（四微）始能形成，不能缺一，故称「八事俱生」。

由于四大及极微学说，开启了印度的唯物思想。印度古代有一个迦尔瓦卡派，就是唯物论者的代表。迦尔瓦卡派何时成为印度思想流派，其学说、经典为何，均已不可查考。根据汉译的四阿含经，中阿含中的《沙门果经》、《寂志果经》、《摩登伽经》所载，「六师外道」中的阿夷陀翅舍钦婆罗、富兰那迦叶、末迦梨拘舍梨、婆浮陀伽旃延等，全是这一流派的典型代表。

此派学者以为，世界的本质，是地、水、火、风四种基本元素组成。本来印度许多学派，认定世界由「五大」所组成。五大即地、水、火、风之外，再加上虚空。而此

学派只承认地、水、火、风为构成世界的元素，而去其虚空。因为他们认为，虚空无法由我人的心识所能认知，只是从推断而来，故由「四大」构成感观的世界。此世界中，不但无生物由四大构成，即一切生物如动、植物等，亦由四大构成。在动、植物来说，四大分离，其名曰死；在无生物，四大分离，其名曰灭。

此派以物质为宇宙间唯一实在。我人的心识亦系由物质所产生的。换句话说，宇宙间先有物质，后有精神，精神是物质的附属品。世界由四大所组成。四大元素本身虽不具有意识，但人的意识，系由四种元素，以特殊的方式结合成的肉体所产生。这有如米和水中并没有酒性，但以特种方法使之发酵就产生了酒性。此派学者认为肉体和精神是统一的，人死之后，元素分解，地还归地身，水还归水身，火还归火身，风还归风身。诸根归入虚空，肉体焚化后只剩下灰白色的骨灰，随着肉体而消失，意识也同时消失。因此，没有永恒的、脱离肉体而独立存在的灵魂。

唯物论者不承认有超自然的实体或神的存在，主张宇宙万物「自然而有，非从因」。他们否认前生、后世，否认天堂、地狱，也否认因果报应，生命轮回。他们不主

张祭祀和祈祷，认为解脱就是死亡。甚至于以为：「种种祭祀仪式，无非是缺乏理智和能力的人，所用的一种谋生手段。」因此，此学派的理论可说是「上帝非有，灵魂绝无」的理论。

佛教的五蕴聚合说是以缘起为基础，五蕴是生灭的有为法，所以说诸行无常，诸法无我。后来到了部派佛教时代，上座部的说一切有部认为，「我」是五蕴和合，所以称「我空」；但对于构成假我的五蕴，认为法体实有，常恒不灭。也就是说有为、无为一切诸法，亘过、现、未三世，历然实有。即所谓「三世实有，法体恒有」法体，是一切法的体性、或存在的本质。三世实有，是「时一切有」，谓过去、现在、未来，诸法皆有实体；法体恒有，是「法一切有」，指五位（色法、心法、心所有法、心不相应行法、无为法）七十五法，分别为两大类；前四位是有生灭变化的有为法，而最后一位无为法——择灭无为、非择灭无为、虚空无为，是超越时空、无生灭变化的无为法，而有为法、无为法均有实体。

六派哲学的胜论派，以极微为实体、为常住，故说：「劫坏时此等不灭，散在各处，体无生灭，说为常住。」

后来部派佛教的说一切有部沿袭此说，故说「我空法有」，并谓「法体实有，三世恒有。」所以《俱舍论钞》中称：「世界成即聚亦不增，坏即散极微亦不减。」。

二、极微学说与原子理论

印度古代的极微学说，后世学者譬喻为原子理论。

人类古老的观念，认为「大地是万物之母」——万物自大地生出来。但是，大地又自何处生出来的呢？佛经中告诉我们，山河大地——正确的说，整个「宇宙」、无量数的星球、星系、星云，全是自虚空生出来的。换句话说，色相——即一切物质现象，全是自虚空生出来的。

虚空中生起宇宙，是不是合乎现代科学理论呢？我们现在可与科学对照一下。科学知识告诉我们，一切物质，皆由分子组成，而分子是由原子组成。例如：水分子是水的最小单位，水分子再加以分析，可分析为两个氢原子和一个氧原子，分析至此已不再是水，只是「元素」。基本元素有一百零五种（近年又有新元素发现），如金、银、铜、铁、氢、氧、氮、氦等，也就是说，宇宙间有一百零五种性质不同的原子。

原子英文为atom，其最初的原意是「不可分割者」，过去科学家以此为最后的质点。但是由于科学的进步，发现原子是由带有正电、质量比电子大的原子核，及围绕原子核飞旋的电子所组成。原子核的半径为原子的十万分之一，而质量却占原子的百分之九十九。原子核是由质子和中子两种粒子所组成，质子带正电，中子不带电，其质量与质子相等；而电子带负电，其质量只有质子的一八三六分之一，以光速环绕原子核旋转。每一原子的质子和电子数目相同，以维持平衡。这样，就说明原子可以分析，不是最后质点。近年科学突飞猛晋，目前所知，物质最基本的单位是轻子、光子、夸克（quark）。原子以下的次原子层，不是物质，只是「能」。「能」存在于何处呢？能即存在于虚空中。纽约世界宗教研究院院长沈家桢博士，在其《金刚经的研究》一书中说：

在爱因斯坦以前，科学家说世界上的一切，可以分为两大类：一是物质，二是能。物质之间可以互相变换，譬如：水可以变冰，冰也可变水；能之间也可以互相变化，如电可以变光、变热，光、热也可以变成电。可是物质和能是两件基本元素，不能互相变换。一直到爱因斯坦用数学计算，发

现物质和能也可以互相变换，这就是著名的 $E=MC^2$ 方程式。最初很少人相信这个说法，直到原子弹（物质）爆发后，变成大量的热和光，再也没有人怀疑物质是能的理论了。如此一来，宇宙间的一切，都是「能」，在各种不同条件下变现出来的现象。

沈博士在同书中续说：

在二十世纪初期，人们认为原子是宇宙间最小的因素，小到不能再分，它好像是一个实体的单位；直到近百年来，由于核子能的发现，才知原子也是人假定的一种「能」的表象而已。其实这些都是「能」，因种种因缘而显现出来的表相。

「能」的英文称为energy，这是人定的一种名词，是人类用来表示这种作用的一种概念，至今尚没有严格的定义，说明energy究竟是什么？但是，以佛学的眼光来看，此「能」就是唯识学上所称的「功能」（种子），也就宇宙万法生起的根荄。沈博士在上文的第二段文字中续说：

……其实这些都是「能」，因种种因缘而显现出来的表相。人类就因为这种变化多端的表相，而生出复杂的情绪，造成社会的喜、怒、哀、乐。依佛法讲，业报因果，生死轮

回，无不由此而生，实则都是能的变化，并无实质。

三、五蕴皆空

外道、小乘以极微为实在，为色法的基本质料；大乘佛教以极微为假法，根本不能成立，唯识宗亟力破遣极微，其故在此。那么，物质的基本质料究竟是什么呢？《楞严经》卷三，佛陀对阿难说：

汝观地性，粗为大地，细为微尘，至邻虚尘，析彼极微，色边际相，七分所成。更析邻虚，即实空性。阿难，若此邻虚，析成虚空，当知虚空出生色相。……

在这一段经文中，佛陀告诉我们，把物质分析成极微，再细分成「邻虚尘」——接近虚无的微尘。再分析下去「即实空性」——就成为虚空。最后告诉我们说：「当知虚空出生色相。」大乘佛教空、有二宗，都不承认极微有实体。空宗以「缘起性空」立论，法性不生不灭、不常不断，皆属空性，何来实体？有宗以「万法唯识、识外无境」立论，一切现象都是种子变现，因缘假合，不容有实体的质点。故《成唯识论》卷二曰：

……为执粗色，有实体者。佛说极微，令彼除析；非

谓诸色，实有极微。诸瑜伽师以假想慧，于粗色相，渐次除析，至不可析，假说极微。虽此极微，犹有方分，而不可析；若更析之，便似空现，不明为色，故说极微为色边际。

《般若心经》云：「观自在菩萨，行深般若波罗蜜多时，照见五蕴皆空。……」继而又谓：「色不异空，空不异色，色即是空，空即是色。」这正以说明，物质现象和虚空（正确应称为「空性」），虚空和物质现象，是「不一不异」，现象是万法之相，虚空是万法之性。此虚空，不是一无所有的「顽空」，而是能够生起妙有的「真空」——即所谓「非有之有，称为妙有；非空之空，称为真空。」。

虚空中的「能」生起现象界，是「事」、是「相」；如果自「理」、自「性」的一面说，「真空妙有」，就是唯识三性中的圆成实性。此圆成实性，是远离我、法二执所显现的真理。因远离二执，故称真空；真空不是小乘空、有相对的空，而是与妙有相对的空。妙有不是与顽空相对之有，而是与真空相对之有，此有不是实有，称为妙有。以其为真空故，缘起之诸法宛然；以其为妙有故，因果之万法一如。这就是「色即是空、空即是色」的意义。

故知真空与妙有，并非有别、有异，因为一切的存在（五蕴和合生起之存在），均由各种条件（因缘）和合而生起。因缘和合之法，没有固定不变之性，即所谓「无自性」，无自性即没有实体，故因缘和合之法只是「假有」的存在。所以，真空不是虚无，妙有不是实有。「色即是空，空即是色」一切都是「能」的变化。



第五章　受蕴与想蕴

一、受与想——感受与概念

五蕴中的第二类蕴，是受蕴。《大乘广五蕴论》曰：

云何受蕴？受有三种，谓乐受、苦受、不苦不乐受。乐受者，谓此灭时，有和合欲。苦受者，谓此生时，有乖离欲。不苦不乐受者，谓无二欲，无二欲者，谓无和合及乖离欲。

这一段论文，与《五蕴论》说的大致相同：

云何受蕴？谓三领纳。一苦、二乐、三不苦不乐。乐谓灭时有和合欲。苦谓生时有乖离欲。不苦、不乐谓无二欲。

而《成唯识论》则谓：

受，谓领纳顺违俱非境相为性，起爱为业。

其实，受蕴，就是百法中的心所有法、遍行位的受心所。《广论》谓「受谓识之领纳」，此处所说的识，当然指的是八识心王。五遍行心所通于一切识，所以受心所与八识全部相应。受所领纳的外境，有顺益境、违损境、与顺违俱非境。缘可爱境，谓之顺益境；缘不可爱境，谓之违损境。缘非可爱亦非不可爱境，谓之顺违俱非境，亦称

中容境。《识论》中称受：「起爱为业。」是说受对苦乐等的领纳，有起欲爱的作用。如对于乐受之境，未得，即生贪欲，希望能得到；已得，亦生贪欲，希望不要失去，此是依苦、乐之受而生起的，所以说受有起爱的作用。

受有三受、五受之别。三受就是苦受、乐受、不苦不乐受；五受，是在三受之外加上忧、喜二受。这就成了忧受、喜受、苦受、乐受、舍受——不苦不乐受五种。其中苦、乐二受是与前五识相应。忧、喜二受是与第六识相应。舍受，与前五识及六识均相应。

五受中除舍受外，苦、乐二受是生理上的受，忧、喜二受是心理上的受，何以故？以前五识是色身上的感觉器官，五根所领纳的受名身受。第六识是心理活动的统一状态，意识所领纳的受名心受。

其实，若以现代观念来看，受，相当于心理学上的感情作用，也相当于现代辞汇的「感受」。自身体上来说，在烈日灼照下工作，与在冷气房间中品茗，这是生理上的苦受与乐受；爱妻罹病日益沉重，或爱子联考名列前茅，这是心理上的忧受与喜受。我人日常生活中，人际交往或处理事务，顺我意者，感到欢喜舒畅；违我意者，感到

气恼不快，一些不相干或无关紧要者，既无舒畅、亦无不快，这就是我人日常的感受。

五蕴之中，排列于色蕴、受蕴之后的第三位者，是想蕴。《大乘广五蕴论》曰：

云何想蕴？谓能增胜，取诸境相，增胜取者，谓胜力能取。如大力者，说名胜力。

而《大乘五蕴论》说的更简单，仅曰：

云何想蕴？谓于境界取种种相。

以上两段文字，都不能使我们对想蕴有具体的概念。《成唯识论》说的比较具体：

谓于境取像为性，施设种种名言为业。

又谓：

想能安立，自境分齐。若心起时，无此想者，应不能取境分齐相。

三部论著之中，都说到「于境取像」，于此我们探讨，何谓于境取像？所谓于境取像，就是心识的意象作用，也就是当心缘外境时，想蕴即辨别种种境界，安立名称言说。例如：眼识缘到一张桌子，想蕴即于此四腿方面的东西上，安立一个桌子的名称。眼识缘到一朵花，想蕴

即分别出这是红花，不是黄花、白花；这是玫瑰花，不是茶花、菊花。想之性是取像，以此像安立的名称，便是未出口的名言。如果心识没有取像的作用，即没有名言的安立。若没有名言，我们大脑中就没有任何概念，大脑（事实上是心识）只是一片空白。

《广论》谓：「谓能增胜，取诸境相。」所谓增胜取，就是胜力能取，胜力也就是大力。说它有强盛之力于境取像，这个随时随地与第六识相应之想，相当于现代心理学上知、情、意的知，也就是俗说的「观念」或「概念」。

二、受与想何以立为二蕴

所谓想蕴，也就是百法中的心所有法、遍行心所中的想心所。心所有法有五十一个心所，配合心王而发生作用。其中十一个善心所，完全是属于善性方面，二十六个根本烦恼和随烦恼心所，完全属于染性方面。其余的一些多通善、染、无记三方面。而此受、想二心所，不但通于善、染、无记三性，并且通于一切心——八识心王，一切时——过去、未来、现在，一切地——三界九地。当然，

五遍行心所，均具有此特性。但触的作用只是「三和」的接触，所谓「触境为性」。作意的作用只是引起心识的注意，所谓「警心为性」。都没有受与想的作用来得强。当然，还有个思心所，思心所的作用更强，因此思心所也别立为一蕴，即行蕴——思即行之别名，从现代心理学来看，思相当于我人的意志作用。

受、想二心所立为二蕴，还有它特别的原因。《俱舍论》上说有三种原因，是诤根因、生死因、次第因。兹先述诤根因：诤者烦恼之谓。芸芸众生，莫不各有烦恼。烦恼之根源，出之于有情的贪爱与我见。而受与想，就是生起贪爱与我见的原动力。《大毗婆沙论》曰：「受能发起爱诤根本，想能发起见诤根本。」也就是说，贪爱诸欲是以受为原动力，邪倒诸见是以想为原动力。

先以受来说，受者领纳、顺违俱非境相为性，起爱为业。当其领纳外境，爱欲心随之俱起——贪与爱，名异而实同。《大乘义章》曰：「贪染名爱。」故《识论》说受是「起爱为业。」这在十二缘起中说得更明白：「……六入缘触，触缘受，受缘爱，爱缘取，……」由触对而于外境有苦、乐之受，对苦受憎厌，对乐受贪着于心，眷恋不

舍，念念渴求。进一步就是把乐受之境——或人、或物、或名、或位，攫取执持，据为己有。人人皆由乐受而起爱，由苦受而起憎，这就产生了人间的诤执、家庭间的失和、社会上的不安。追根究底，这贪爱攫取都是由受而起的，所以说它是「诤根」。

再以想来说，想是见诤的根本——根本烦恼中的五见可资参考——见者意见、见解，也可说是思想、观念。人与人之间，有意见与见解的不同，有思想与理解的各异，这就是见诤。而在学术上、宗教间，见解的斗争尤为强烈。佛陀住世时代，印度有所谓六师外道——六个不同的宗派；六十二见——六十二种不同的见解等，各人都以为自己的学说是真理，谁也不承认自己的见解有错误，这就引起了长期的思想诤论。近代的资本主义与社会主义之诤，也是见诤——见解之诤，即思想主义之诤。追究这见诤的根源，是出之想——想蕴的想，也就是思想、观念。

三、受与想是生死因

这受与想何以又是生死因呢？原来芸芸众生，在四生六道轮回中，周而复始，永无尽期。这受与想就是其原

动力。先以受来说，「十二缘起」中，「……受缘爱，爱缘取，取缘有。……」，有是行为的后果，也就是业——业有与报有。这在十二缘起的三世二重因果上说，无明是惑，行是业，这是过去所造之因。识、名色、六入、触、受五支是现在所受之果。爱与取二支是惑，有是业，这三支是现在所造之因，而生与老死是未来所受之果。这其中，爱与取二支之惑，是因受而生起的。由惑而造业，由造业而有未来生死流转之果，这是受的生死因。

至于想呢？诸见起之于想，当然诸见中也包括着颠倒之见——「倒见」。当一个人一期生命结束，阿赖耶识离开人体，成为中阴身时，无明种子仍一念执着，蠢蠢欲动。以其过去业力的关系，与有父母缘者的业力相感召。当其投胎时，在一片黑闇中，发现其父母行淫处一片光明——淫光，父母交媾的淫剧正在上演。这时业识生起迷昧颠倒之想——「倒见」，刹那间到父母身边，一念爱心生起，流爱为种，于父精母血之中纳识成胎。当其纳识成胎之际，如其恋母而憎父，视父如情敌，则成男胎；如其恋父而憎母，视母为情敌，则成女胎。这就是倒见与爱欲的后果。这正是有情生死流转的原因，而受与想，正是生死

流转的动力。

最后说到次第因——五蕴排列的顺序。五蕴的顺序，是色蕴、受蕴、想蕴、行蕴、识蕴。此五蕴，色蕴排在第一位，受与想排列在第二与第三位，何以如此安排呢？依据《俱舍论》卷一说，也有四种原因：

一者是约五蕴的粗细来安排其次第：如以色、心二法来说，色法粗显而心法微细，故色法排在心法的前面。再以心法来说，受、想、行、识四者，苦、乐的感受最粗显，最易为我人所领略，所以把受排在第二位。在想、行、识三者之中，以取像为性的想蕴，是心理学上的认识作用，当主观的心识与客观的外境接触时，想蕴首先发生作用，分别这外境是人、是畜、是男、是女、是老、是幼、是美、是丑等等，它的行相作用立即就明显的表现出来，所以把它排在第三位。在行、识二蕴之中，行以造作为性，含摄的心所很多，信、精进等善法、贪、瞋、痴等烦恼法，都为行蕴所含摄，行相较受、想二蕴微细得多，所以把行蕴排在第四位。而五蕴中行相最为微细的是识蕴，所以把识蕴排在第五位。

二者是以五蕴的染污程度来排其次第：有情生死流

转，轮回不已，而其根本原因何在？在于贪着。而贪着之中，又以淫欲居首。经云：「一切众生皆以淫欲而正性命。」而淫欲的生起，在于四大五蕴和合的色身。男女相爱，以相貌妍丑为选择条件。《楞严经》云：「汝爱我心，我怜汝色，以是因缘，经千百劫，常在缠缚。」正是说明此点。所以五蕴之中，把染污性最重的色蕴排在第一位。男女相爱，除了重视色身美丑外，其次最注重的是欲乐的感受。两情相悦，心灵交流，肉体接触，都是耽着于乐受，所以把受蕴排在第二位。生死根本，在于淫欲，在于色身相触，在于享受淫欲之乐。而这种种贪着，无非是我人颠倒妄想所使然，所以把想蕴排在第三位。颠倒妄想的产生，原是行蕴的烦恼生起的，所以把行蕴排在第四位。而烦恼之生起，是以心识为主体，所以把识蕴排在第五位。

三者是从譬喻中来显示五蕴的次第：有情的生存与生命延续，必须依赖资生之具与食物，所以要以色——物质为依止，因此色蕴排在最先。而资生之具与食物——即生活环境的美、恶，关乎苦、乐之感受，所以受蕴排在其次。想是于境取相为义，是助长苦、乐诸受的生起，所以

想排在第三。而生活环境的好恶，是由造作而来的——现在的环境是由过去的造作，未来的环境是由现在的造作，所以把行蕴排在第四。而生活环境的好恶，业识是感受果报的主体，所以把识排在最后。

四者从三界九地来显示五蕴的次第：我人所居住的，是欲界的五趣杂居地。欲界有情，无论是天、是人，莫不追逐五欲——色、声、香、味、触，这都是物质的范围，所以把色蕴排在首位。色界四地，虽说还有色身，但客观的五欲境界，二禅天以上就完全没有了，他们是以由禅定而得的喜、乐、舍诸受来维持生命，所以把受蕴排在次位。到无色界四地，系以观想来维持其生命，所以把想蕴排在第三。到非想非非想处地，其中有情的业力，能感八万大劫的果报，此际思惟力殊胜。而思者行之异名，所以思蕴排在第四。而识蕴，是前四蕴的住处——前四蕴是所住者，识蕴是能住者。《俱舍论》说识蕴：「此即识住，识住其中。」所以把识蕴排在最后。

第六章　行蕴中的相应行法

一、心相应行法

在色、受、想、行、识五蕴中，列于第四位的是行蕴。《大乘广五蕴论》曰：

云何行蕴？谓除受想，诸余心法，及心不相应行。云何余心法？谓与心相应诸行，触、作意、思，欲、胜解、念、三摩地、慧，信、惭、愧、无贪、无瞋、无痴、精进、轻安、不放逸、舍、不害，贪、瞋、慢、无明、见、疑，无惭、无愧，昏沉、掉举，不信、懈怠、放逸、失念、散乱、不正知，恶作、睡眠、寻、伺。是诸心法，五是遍行，五是别境，十一是善，六是烦恼，余是随烦恼，四是不决定。」。

行蕴中的「行」字，有迁流、变化、造作的意思。此中特别突显「造作」的意义，系指在思想上决定和支配人的行为的各种因素，此中包括着筹划、决断、意志等心理趋向。

《阿毗达磨俱舍论》曰：「行名造作。」造作就是行为，人的行为有身、语、意三方面，称为身行、语行、意

行。身体的动作曰身行，语言的动作曰语行，心的缘境曰意行。此三行中，实以意行为主导。意行，事实上就是与意识相应的思心所的作用，《俱舍论》卷四曰：「思谓能令心有造作。」《瑜伽师地论》三曰：「思作何业？谓发行寻伺，身语等业。」《阿毗达磨集论》一亦谓：「何等谓思？谓于心造作业为体，于善、不善、无记品中，役心为业。」。

思有三个过程，曰审虑思、决定思、动发胜思。到了动发胜思的阶段，则善恶之念已经形成，将付之于行动，而不可遏止了。

至于行蕴的「蕴」，蕴者积聚义，所以「行蕴」不是单一的法体，而是许多法的积聚。此中包括着「心相应行」和「心不相应行」两大类。相应行就是五十一位心所有法中，减去受心所和想心所后的四十九位心所；不相应行，就是二十四位不相应行法。在百法中，五蕴所摄的有为法九十四法，其中有七十三法为行蕴所摄。行蕴中所摄的七十三法，四十九法是相应行法，二十四法是不相应行。于此先述相应行法。

心相应行，就是心所有法，简称心所。心所与心王间

的关系，具下列三义：

1.恒依心起：心王生起时，心所同时俱起，心王若无时，心所亦不生，它是依于心王势力方得生起。

2.与心相应：心所依心王生起，复与心王协合如一，名为相应。相应复有五义：

⑴依同：心王与心所同依于一根，方得相应。如眼识心所，与眼识心王同依于一眼根。耳、鼻、舌、身等亦然。

⑵所缘同：心所与心王俱缘一境，曰所缘同。

⑶行相相似：心王、心所各自有其固有的性能，但以「相似」故，如眼识、心王、心所同缘青色时，王、所的相分即各别变作青色之相分。

⑷时同：王、所俱时而生，无有先后。

⑸事同：事字在此处作为「体」来解释，于一聚相应心王心所中，如心王自体是一，心所必定亦各各是一。如眼识一聚相应的心王、心所，眼识心王是一，则触、作意等心所其体亦各各是一，例同心王。事实上，亦绝无一法，于一时中有二体并转者。

3.系属于心：以心王为主，心所系属之，心王有自在力，为心所之所依。

语云，法不孤起。如一识生起，相应心所随之俱起，主、伴重重。以心所系属于心王，故称心所有法。在百法中，心所有法共有五十一个，又分为六类，即遍行心所五，别境心所五，善心所十一，烦恼心所六，随烦恼心所二十，不定心所四，如下列所示：

1.遍行心所五：触、作意、受、想、思。

2.别境心所五：欲、胜解、念、定、慧。

3.善心所十一：信、惭、愧、无贪、无瞋、无痴、精进、轻安、不放逸、行舍、不害。

4.烦恼心所六：贪、瞋、痴、慢、疑、恶见。

5.随烦恼心所二十：忿、恨、覆、恼、嫉、悭、诳、谄、害、憍、无惭、无愧、昏沉、掉举、不信、懈怠、放逸、失念、散乱、不正知。

6.不定心所四：悔、眠、寻、伺。

二、遍行心所

遍行心所，是六位心所的第一位，为触、作意、受、

想、思五心所。但受心所与想心所已立为受蕴、想蕴，故此处仅有触、作意、思三心所。

遍行的意义，遍乃周遍，所谓无处不至；行是心行，即能缘之心，游履于所缘之境。合而言之，就是周遍起行的意思。心若生时，此五心所相应俱起。它通于一切识——八识心王；一切性——善、恶、无记；一切时——过去、未来、现在；一切地——三界九地，故有遍行之名。《广论》曰：「是诸心法，五是遍行，此遍一切善、不善、无记心，故名遍行。」兹分释如下：

1.触心所：触是根、境、识三者的接触，故又称「三和」。《广论》曰：「云何触？谓三和合，分别为性。三和，谓眼色识，如是等，此诸和合心，心法生故名为触，与受所依为业。」。

《成唯识论》三曰：「触谓三和，分别变异，令心、心所触境为性，受、想、思等所依为业。谓根、境、识，更相随顺，故名三和。」论文的意思是：根、境交涉，识必俱起，根为识之所依，境为识之所取，三者和合，可以使心、心所同缘一境，并由此产生受、想、思的心理活动。

2.作意心所：作意即是注意，《广论》曰：「云何作意？谓令心发悟为性，令心、心法现前警动，是忆念义，任持攀缘为业。」。

《成唯识论》曰：「作意，为能警心为性，于所缘境引心为业，谓此警觉，应起心种，引令趣境，故名作意。」故作意的作用就是使心生起警觉，令缘其境，这就是生心动念之始。警心有二义，一者令心未起而起；二者心已生起时，令引趣境。

3.思心所：思是造作，《广论》曰：「云何思？谓于功德过失，及以俱非，令心造作意业为性。此性若有，识攀缘用，即现在前，犹如磁石吸铁令动，能推善、不善、无记心为业。」《成唯识论》曰：「谓令心造作为性，于善品等役心为业。」故思的自性，只是造作，以其造作的力用与心相应，使心于种种善、恶境，作出种种善、恶的业用，这即是身、口、意三业中的的意业。心识之生，由作意而至于思，则善、恶之念已经形成，而决不能中止了。由此而至于别境，就是必作之心了。

三、别境心所

这是六位心所的第二位，计有五种，谓欲、胜解、念、定、慧。

别境者，以此五心所所缘之境，各别不同，非如遍行同缘一境。欲所缘者为所乐境，胜解所缘者为决定境，念所缘者为曾所习境，定所缘者为所观境，慧则于四境拣择为性。在遍行心所生起时，虽然生起善、恶之念，但念而未作，若肯当下止息，则业行自消。及至别境，乃必作之心，善、恶皆然。此五心所，具一切性——善恶无记；一切地——三界九地，而不缘一切境，亦非相续。非心有即有，故无一切时；非与一切心相应，故无一切俱。

1.欲心所：欲是希望，《广论》曰：「云何欲？谓于可爱乐事，希望为性。爱乐事者，所谓可爱见闻等事，是愿乐希求之义，能与精进所依为业。」。

《识论》曰：「于所缘境，希望为性，勤依为业。」故欲的自性就是希望，于所爱境希望必合，于所恶境希望必离。「勤依为业」者，因为希望，方勤劬精进，故欲为勤之所依，能为勤所依，即是其业用。唯所谓精进，系指对善欲而言，若不善欲，就不是精进了。

2.胜解心所：胜者殊胜，解者见解，即是殊胜的见解。《广论》曰：「云何胜解？谓于决定境，如所了知印可为性。决定境者，谓于五蕴等，如日亲（即世亲）说，色如聚沫，受如水泡，想如阳炎，行如芭蕉，识如幻事，如是决定，或如诸法所住自相，谓即如是而生决定。言决定者，即印持义，余无引转为业，此增胜故，余所不能引。」。

《识论》曰：「于决定境，印持为性，不可引转为业。」所谓决定境，即于所缘实境、或义理境，无所犹豫。如缘青色，计此为青，不疑为红为蓝；如受某种学说影响，对其义理承受无疑，均名决定境。心识于缘虑决定境时，有审决印持的作用，此即胜解的自性。既经审决印可，即不可引转，即其业用。于犹豫境，则不起胜解。

3.念心所：念是记忆，于所经历过的事物记忆不忘，就称为念。《广论》曰：「云何念？谓于惯习事心不忘失，明记为性，惯习事者，谓曾习行，与不散乱所依为业。」。

《识论》曰：「于曾习境，令心明记，不忘为性，定依为业。」凡是感官接触过的境界，或思惟过的义理，都

是曾习境，于曾习境的记忆作用，就是念的自性，定依为业者，由忆念曾习正理，念兹在兹，而生正定，即是其业用。但于未曾经历的境，则不起忆念。

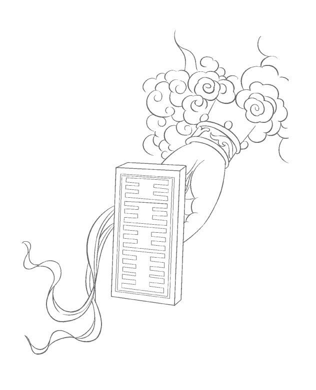
4.定心所：定的梵语三摩地，译曰正定，《广论》曰：「云何三摩地？谓于所观事心一境性。所观事者，谓五蕴等，及无常、苦、空、无、我等，心一境者，是专注义，与智所依为业，由心定故，如实了知。」。

《识论》曰：「于所观境，令心专注，不散为性，智依为业。」令心专注是心力恒时凝聚，不随所缘流散，故心力专注是其自性，由心定之故，明智即生，此即其业用。散乱之心，不能生定，亦无所依之智。

5.慧心所：慧即智慧，是明白拣择，《广论》曰：「云何为慧？谓即于彼择法为性，或如理所引，或不如理所引，或俱非所引。即祈彼者，谓所观事。择法者，谓于诸法自相、共相，由慧拣择，得决定故。如理所引者，谓佛弟子。不如理所引者，谓诸外道。俱非所引者，谓余众生。断疑为业，慧能拣择，于诸法中，得决定故。」。

《识论》曰：「于所观境，拣择为性，断疑为业。」拣择是比量智，于一切所知境界，拣择其得失，而推度决

定，故拣择即慧之自性，由拣择而除掉疑惑，即是慧的业用。在愚昧心中，疑惑心中，则不能起慧。再者，邪见之流，以其痴增上故，不能拣择，亦不起慧。



第七章　相应行中的善与烦恼心所

一、善心所

善心所，是六位心所的第三位，计有十一个，即信、惭、愧、无贪、无瞋、无痴、精进、轻安、不放逸、行舍、不害。

何谓善？随顺法理，于此世、他世顺益于自、他者，谓之善；反之，于此世、他世损害于自、他者，名不善。故以上十一种善心所，赅括世、出世间一切善法，其自体远离一切秽恶，而聚集一切功德。兹分述十一善心所如下：

1.信心所：信是对佛教义理坚定的信仰。《广论》曰：「云何信？谓于业果诸谛宝等，深正符顺，心净为性。于业者，谓福、非福、不动业。于果者，谓须陀洹、斯陀含、阿那含、阿罗汉果。于谛者，谓苦、集、灭、道谛。于宝者，谓佛、法、僧宝，如是业果等，极相符顺，亦名清净、及希求义，与欲所依为业。」。

《识论》曰：「云何为信？于实德能深忍乐欲，心净为性，对治不信，乐善为业。」信有三种，一者于诸法实

事实理深信不疑；二者于三宝净德深为信乐；三者于一切善法深信有力，能得成就。

2.惭心所：惭者羞恶之心，做了坏事内心感到羞耻者曰：惭。《广论》曰：「云何惭？谓自增上及法增上，于所作罪羞耻为性。……防息恶行所依为业。」。

《识论》曰：「云何为惭？依自法力，崇重贤善为性，对治无惭，止息恶行为业。」这是由于本身自我尊重的促进之力，可以止息恶行。

3.愧心所：愧者廉耻之心，做了坏事无颜见人曰：愧。《广论》曰：「云何愧？谓他增上，谓所作罪，羞耻为性，他增上者，谓怖畏责罚，及议论等，所有罪失，羞耻于他，业如惭说。」。

《识论》曰：「云何为愧？依世间力，轻拒暴恶为性，对治无愧，止息恶行为业。」愧和惭一样，可以止息恶行。

4.无贪心所：对于财色名利无贪着之心曰：无贪。《广论》曰：「云何无贪？谓贪对治，今深厌患，无著为性，谓于诸有，及有资具，染着为贪，彼之对治，说为无贪，此即于有，及有资具，无染着义，遍知生死诸过无

故，名为厌患，恶行不起，所依为业。」。

《识论》曰：「云何无贪？于有、有具无著为性，对治贪着作善为业。」有是三有之果，三有即欲界、色界、无色界三界，这是有情生存的处所；有具，是生于三有的原因，即是惑与业。无贪是对有情生存处所不生贪着，不造惑业。

5.无瞋心所：逆境当前，不生恚恨之心，谓之无瞋。《广论》曰：「云何无瞋？谓瞋对治，以慈为性，谓于众生，不损害义，业如无贪说。」。

《识论》曰：「云何无瞋？于苦、苦具，无恚为性，对治瞋恚，作善为业。」苦是三界苦果，即三苦——苦苦、坏苦、行苦。苦具，即生苦之因。对于苦及生苦之因，不起瞋恚之心，于诸有情，常存慈愍，曰无瞋。

6.无痴心所：无痴，是明达事理，不为迷惑。《广论》曰：「云何无痴？谓痴对治，如实正行为性，如实者，略、谓四圣谛，广、谓十二缘起，于彼加行，是正知义，业如无贪说。」。

《识论》曰：「云何无痴？于诸理事明解为性，对治愚痴，作善为业。」所谓明解理事，是指明确理解四圣

谛、八正道等佛教义理而言。

7.精进心所：此又名勤，即对修道、为善勤劬不懈。《广论》曰：「云何精进？谓懈怠对治，善品现前，勤勇为性。谓若被甲，若加行，若无怯弱，若不退转，若无喜足，是如此义，圆满成就善法为业。」。

《识论》曰：「勤为精进，于善恶品，修断事中，勇悍为性，对治懈怠，满善为业。」精者不杂，进者不退，勇而无惰，悍而无惧。精进是修善断恶，勤于为恶者正是颠倒，不名精进。

8.轻安心所：身心安适轻快，谓之轻安。《广论》曰：「云何轻安？谓粗重对治，身心调畅，堪能为性，谓能舍弃十不善行，除障为业，由此力故，除一切障，转舍粗重。」。

《识论》曰：「安谓轻安，远离粗重，调畅身心，堪任为性，对治昏沉，转依为业。」粗重指贪瞋痴烦恼而言，修行者调伏烦恼，远离粗重，为修禅定之必要条件。转依为业者，即转去粗重，依于轻安。此心所唯于定中生起。

9.不放逸心所：对治放逸，断恶修善，曰不放逸。

《广论》曰：「云何不放逸？谓放逸对治，依止无贪，乃至精进，舍诸不善，修彼对治诸善法故，谓贪、瞋、痴，及以懈怠，名为放逸。对治彼故，是不放逸。谓依无贪、无瞋、无痴，精进四法，对治不善法，修习善法故，世、出世间正行所依为业。」。

《识论》曰：「不放逸者，精进三根，依所修断，防修为性，对治放逸，成满一切世、出世间善业。」放逸是在贪、瞋、痴的基础上成就一切恶事；不放逸，是在无贪、无瞋、无痴的基础上成就一切善事。精进三根，指精进、无贪、无瞋、无痴四法，不放逸是四法分位假立之法，别无实体。

10.行舍心所：行者行为之行、修行之行，舍者舍弃，修行之人，舍弃贪、瞋、痴三法，及令心昏沉掉举等障，令心平等正直，安于寂静。《广论》曰：「云何舍？谓依如是无贪、无瞋、无痴、乃至精进，获得令心平等性，心正直性，心无功用性，又复由此，离诸杂染法，安住清净法。谓依无念、无瞋、无痴、精进性故，或时远离昏沉、掉举诸过失故，初得心平等，或时任运无勉励故，次得心正直，或时远离诸杂染故，最后获得心无功用，业如不放

逸说。」。

《识论》曰：「云何行舍？精进三根，令心平等正直，无功用住为性，对治掉举，静住为业。」此亦精进三根上分位假立之法。

11.不害心所：不害以无瞋为性，于诸有情，不为恼损。《广论》曰：「云何不害？谓害对治，以悲为性，谓由悲故，不害群生，是无瞋分，不损恼为业。」。

《成唯识论》谓：「云何不害？于诸有情不为损恼，无瞋为性，能对治害，悲愍为业。」不害是损恼有情之害的反面，无瞋是慈，予众生以乐；不害是悲，拔众生以苦。

二、根本烦恼心所

根本烦恼心所，是六位心所的第四位，计有贪、瞋、痴、慢、疑、恶见六种心所。称根本烦恼者，以由此能生起随之而来的随烦恼。《成唯识论》曰：「烦恼心所，其相云何？颂曰：烦恼谓贪、瞋、痴、慢、疑、恶见。论曰：此贪等六，性是根本烦恼摄故，得烦恼名。」何谓烦恼？烦者烦闷、烦扰，恼者恼乱、恼热。《大智度论》卷

七日：「烦恼者，能令心烦，能作恼故，名为烦恼。」兹分述六根本烦恼如下：

1.贪心所：贪者贪婪，《广论》曰：「云何贪？谓于五取蕴，染爱耽着为性，谓此缠缚，轮回三界，生苦为业，由爱力故，生五取蕴。」五取蕴者，一切烦恼总称曰取，蕴从取生，曰五取蕴。

《识论》曰：「云何为贪？于有、有具染着为性，能障无贪，生苦为业。」有即三有或三界，有具是生起三有之因，也就是惑与业。贪以染着为性，着即执着，执着于我及我所，对于财色权位固持不释，障蔽无贪之心，起惑造业，堕于三有，承受苦报。

2.瞋心所：瞋者瞋恚，与无瞋反。《广论》曰：「云何瞋？谓于群生，损害为性，住不安隐，及恶行所依为业。不安隐者，谓损害他，自住苦故。」。

《识论》曰：「云何为瞋？于苦、苦具，憎恚为性，能障无瞋，不安隐性，恶行所依为业。」苦即三苦——苦苦、坏苦、行苦，苦具是造成三苦之因。瞋是对三苦及造成三苦之因生恚恨心，能令身心恼热，对家人眷属，一切众生，轻则诟骂，重则损害他命，甚至于伐城、伐国，喋

血千里，莫不由瞋心而起。

3.无明心所：无明又称痴，以无明，对事理颠倒，因果迷乱，义理全乖。《广论》曰：「云何无明？谓于业果谛宝，无智为性，此有二种，一者俱生，二者分别。又欲界贪瞋，及以无明，为三不善根，谓贪不善根，瞋不善根，痴不善根。此复俱生，不俱生，分别所起。」。

《识论》曰：「云何为痴？于诸理事，迷闇为性，能障无痴，一切杂染所依为业。」无明为十二缘起之首，为有情生死流转的根本。无明即是迷昧不觉，对世间道理及佛法义理迷惑不解，由此引起种种烦恼，即「一切杂染所依为业」。

三、慢、疑、恶见心所

4.慢心所：慢者傲慢，自以为处处优于他人。《广论》曰：「云何慢？慢有七种，谓慢、过慢、过过慢、我慢、增上慢、卑慢、邪慢。……」。

《识论》曰：「云何为慢？恃己于他，高举为性，能障不慢，生苦为业。」慢者自尊自大，轻举憍扬，不知谦卑，轻蔑他人。《俱舍论》把慢区分为七或九种，「唯识

宗」承「七慢」之说，此七慢是：

⑴慢：对于不如我的，我轻慢他，这叫「于劣计己胜」。对于和我相等者，我轻慢他，这叫「于等计己等」。

⑵过慢：对方和我相等的，我以为胜过他，这叫「于等计己胜」。

⑶过过慢：对方胜过我，我不承认，反说我胜过他甚多，这叫「于胜计己胜」。

⑷我慢：执着于五蕴和合的身心，为我与我所，因而骄傲自大，叫做我慢。

⑸增上慢：修行者「未得言得，未证言证」叫做增上慢。

⑹卑劣慢：自甘卑劣的人，对于胜过他的人，以为「胜过我又该如何？」别人学佛修道，他以为「我不信佛，还不是照样过日子？」此为自甘卑劣之慢。

⑺邪慢：于慢上起邪见，自己无德，反说：「佛菩萨也不过如此。」甚至于不信因果，毁谤三宝，这叫邪慢。

5.疑心所：对真理怀疑不定，曰疑。《广论》曰：「云何疑？谓于谛、宝等，为有为无，犹豫为性，不生善法所依业。」。

《识论》曰：「云何为疑？于诸谛理，犹豫为性，能障不疑善品为业。」所谓谛理，即苦、集、灭、道四圣谛而言。对谛理犹豫不信，故障蔽不疑的善品，此即其业用。

6.见心所：见又称不正见，亦称为恶见。《广论》曰：「云何见？见有五种，谓萨迦耶见、边执见、邪见、见取、戒取。」。

《识论》曰：「云何恶见？于诸谛理，颠倒推求，染慧为性，能障善见，招苦为业。」恶见心所是依慧心所所假立的，故云以染慧为性。而慧通于善、恶、无记三性，此慧是染分之慧，非善性所摄，染慧能障善见，招感苦果，故称招苦为业。恶见可开为五种，即：

(1)萨伽耶见：译曰身见，这是一种外道的见解，认为五蕴实有，执此为我，而生种种谬误的见解。《广论》曰：「云何萨伽耶见？谓于五取蕴，随执为我，或为我所。……一切见品所依为

业。」。

⑵边执见：有了我见，即计度我为死后常住不灭者，或计度我为死后断灭者，此即佛教所破斥的常见或断见。《广论》曰：「云何边执见？谓萨迦耶见增上力故，即于所取，或执为常，或执为断，染慧为性。……障中道出离为业。」。

⑶邪见：邪见是认为世间无生果之因，亦无可招之果，故为恶不足惧，为善不足法，此种见解，乃见之最邪者，故名邪见。《广论》曰：「云何邪见？谓谤因果，或谤作用，或坏善事，染慧为性。……不生善为业。」。

⑷见取见：于前种见上随执一端，以为最胜，即固执其所见，一切诤论依之而起。《广论》曰：「云何见取？谓于三见，及所依蕴，随计为最、为胜、为极，染慧为性。……即彼诸见所依之蕴，业如邪见说。」。

⑸戒禁取见：印度古代苦行外道，认为受持牛、狗、鸡等戒，可以得涅槃之果。这是非因计因，非道计道之见，《广论》曰：「云何戒禁取？谓

于戒禁，及所依蕴，随计为清净、为解脱、为出离，染慧为性。……疲苦所依为业。」。



第八章　相应行中的随烦恼和不定心所

一、十种小随烦恼

随烦恼心所，是六位心所的第五位，是随根本烦恼而生起的烦恼。随有三义，一者自类俱起，二者遍不善性，三者遍诸染心。随烦恼心所二十个，分为小随、中、大随三种。小随烦恼十个、中随烦恼二个、大随烦恼八个。小、中、大的分别，以三义俱备者名大随，兼具二义者称中随（自类俱起、遍不善性）。于不善心中各别而起者称小随。

小随烦恼计有十种，曰忿、恨、覆、恼、嫉、悭、诳、谄、害、憍。其发生作用面最小，而行相粗猛，于不善心中，各别生起。中随烦恼有二种，曰无惭、无愧，其发生作用范围较小随烦恼为宽，具有自类俱起，遍不善心二义，故曰中随。此二者，对自己所犯的过恶不感到羞耻，是其共同点；而惭者「轻拒贤善」，愧者「崇重暴恶」，是其相异点。大随烦恼有八种，曰掉举、昏沉、不信、懈怠、放逸、失念、散乱、不正知，其发生作用范围最广，具有自类俱起，遍不善性，遍诸染心三义。先述小随烦恼如下：

一、忿心所：忿者忿愤，是对于违逆之境，所产生粗暴的身语表业。《广论》曰：「云何忿？谓依现前不饶益事，心愤为性，能与暴恶，谓持鞭杖所依为业。」此在《识论》则曰：「云何为忿？依对现前不饶益境，愤发为性，能障不愤，执杖为业。」。

二、恨心所：恨者怨恨，怀恶不舍，引起极度烦恼。《广论》曰：「云何恨？谓忿为先，结怨不舍，能与不忍所依为业。」此在《识论》则曰：「云何为恨？由忿为先，怀恶不舍，结怨为性，能障不恨，热恼为业。」。

三、覆心所：覆是覆盖，犯了过恶，怕丧失名利，故把过恶隐藏起来。《广论》曰：「云何覆？谓于过失，隐藏为性，谓藏隐罪故，他正教诲时，不能发露，是痴之分，能与追悔，不安隐住，所依为业。」此在《识论》则曰：「云何覆？谓于过失，隐藏为性，于自罪恶，恐失利誉，隐藏为性，能障不覆，悔恼为业。」。

四、恼心所：恼者恼怒，于忿恨之后，遇违逆事，因而爆怒，凶狠暴戾，有如蝎子螫人。此在《识论》则曰：「云何为恼？忿恨为先，追触暴热，狠戾为性，能障不恼，蛆螫为业。」。

五、嫉心所：嫉者妒忌，他人荣盛，我怀忧戚，如妾妇之固宠，政敌之倾轧。《广论》曰：「云何嫉？谓于他胜事，心妒为性，为名利故，于他盛事，不堪忍耐，妒忌心生，自住忧苦，所依为业。」此在《识论》则曰：「云何为嫉？殉自名利，不耐他荣，妒忌为性，能障不嫉，忧戚为业。」。

六、悭心所：悭者悭吝，财物不肯施舍，法理秘不告人，鄙恶地蓄积财法。《广论》曰：「云何悭？谓施相违，心吝为性，谓于财等，生吝惜故，不能惠施，如是为悭，心遍执着利养众具，是贪之分，于无厌足，所依为业，无厌足者，由悭吝故，非所用物，犹恒积聚。」此在《识论》则曰：「云何为悭？耽着财、法，不能惠施，秘吝为性，能障不悭，鄙蓄为业。」。

七、诳心所：诳是欲谋取名誉或利益，自己无德而诈称有德的一种欺骗行为。《广论》曰：「云何诳？谓矫妄于他，诈现不实功德为性，是贪之分，能与邪命所依为业。」此在《识论》中则曰：「云何为诳？为获利誉，矫现有德，诡诈为性，能障不诳，邪命为业。」。

八、谄心所：谄者谄曲，为了取得别人欢心而阿谀谄

媚，以达到自己谋求的目的。《广论》曰：「云何谄？谓矫设方便，隐己过恶，心曲为性，谓于名利，有所计着，是贪、痴分，障正教诲为业。复由有罪，不自如实发露归忏，不任教授。」此在《识论》则曰：「云何为谄？为冈他故，矫设导仪，险曲为性，能障不谄、教诲为业。」。

九、憍心所：憍者骄傲，由于得到世间名利而骄慢自大。《广论》曰：「云何憍？谓于盛事，染着倨傲，能尽为性，盛事者，谓有漏盛事，染着倨傲者，谓于染爱，悦豫矜持，是贪之分，能尽者，谓此能尽诸善根故。」此在《识论》中则曰：「云何为憍？于自盛事，深生染着，醉傲为性，能障不憍，染依为业。」。

十、害心所：害者损害，心无悲愍，损害有情，是不害之反。《广论》曰：「云何害？谓于众生，损恼为性，是瞋之分，损恼者，谓加鞭杖等，即此所依为业。」此在《识论》则曰：「云何为害？于诸有情，心无悲愍，损恼为性，能障不害，逼恼为业。」。

二、中随与大随烦恼

中随烦恼二个，曰无惭、无愧：

一、无惭心所：无惭是惭之反，即没有羞恶之心，不顾本身人格尊严，拒绝贤人的教诲，不接受世间、出世间善法。《广论》曰：「云何无惭？谓所作罪，不自羞耻为性，一切烦恼及随烦恼，助伴为业。」此在《识论》则曰：「云何无惭？不顾自法，轻拒贤善为性，能障碍惭，生长恶行为业。」。

二、无愧心所：无愧是愧之反，没有廉耻之心，不顾世间清议，不畏社会舆论。《广论》曰：「云何无愧？谓所作罪，不羞他为性，业如无惭说。」此在《识论》则曰：「云何无愧？不顾世间，崇重暴恶为性，能障碍愧，生长恶行为业。」。

大随烦恼八个，曰掉举、昏沉、不信、懈怠、放逸、失念、散乱、不正知：

一、掉举心所：掉举是心不安静，妄动浮燥，障碍禅定。《广论》曰：「云何掉举？谓随忆念、喜、乐等事，心不寂静为性，应知忆念先所游戏、欢笑等事，心不寂静贪之分，障奢摩他为业。」此在《识论》则曰：「云何掉

举？令心于境不寂静为性，能障行舍奢摩他为业。」奢摩他者为「止」，即是禅定。

二、昏沉心所：昏沉是昏懵沉醉，迷闇不明，障碍轻安和智慧。《广论》曰：「云何昏沉？谓心不调畅，无所堪任，蒙昧为性，是痴之分，与一切烦恼、及随烦恼，所依为业。」此在《识论》中则曰：「云何昏沉？令心于境无堪任为性，能障轻安毗钵舍那为业。」毗钵舍那是「观」，与奢摩他合称「止观」。此又称定慧、寂照。

三、不信心所：不信者谓无诚信，既无真实之信，则于一切实事实理不能认可。《广论》曰：「云何不信？谓信所治，于业果等，不正信顺，心不清净为性，能与懈怠所依为业。」此在《识论》则曰：「云何不信？于实、德、能不忍乐欲，心秽为性，能障净信，堕依为业，谓不信者多懈怠故。」。

四、懈怠心所：懈怠与精进相反，既不修善，亦不断恶，甚而对恶业勤奋。《广论》曰：「云何懈怠？谓精进所治，于诸善品，心不勇进为性，能障勤修众善为业。」此在《识论》则曰：「云何懈怠？于善、恶品修断事中，懒堕为性，能障精进，增染为业。」。

五、放逸心所：放逸者，放荡纵逸，于染法不能防，于净法不肯修。《广论》曰：「云何放逸？谓依贪、瞋、痴、懈怠故，于诸烦恼，心不防护，于诸善品，不能修习为性，不善增长，善法退失，所依为业。」此在《识论》则曰：「云何放逸？于染净品不能防修，纵荡为性，障不放逸，增恶损善所依为业。」。

六、失念心所：失念即是遗忘，心意散乱，对于所修善法不能明记。《广论》曰：「云何失念？谓染污念，于诸善法，不能明记为性，染污念者，谓烦恼俱，于善不明记者，谓于正教授，不能忆持义，能与散乱所依为业。」此在《识论》则曰：「云何失念？于诸所缘，不能明记为性，能障正念，散乱所依为业。」。

七、散乱心所：散乱即不专心，令心流荡，障碍正定，阻止善慧，增长恶慧。《广论》曰：「云何散乱？谓贪、瞋、痴分，令心、心法流散为性，能障离欲为业。」此在《识论》则曰：「云何散乱？于诸所缘，令心流荡为性，能障正定，恶慧所依为业。」。

八、不正知心所：不正知即邪知，误解世间法及出世间法，破坏佛教真理。《广论》曰：「云何不正知？谓

烦恼相应慧，能起不正身、语、意行为性，违犯律行所依为业。谓于去来等，不正观察故，而不能知应作不应作，致犯律仪。」此在《识论》则曰：「云何不正知？于所观境，谬解为性，能障正知，毁犯为业。」。

三、不定心所

不定心所，是六位心所的第六位，此有四种，曰悔、眠、寻、伺。

《识论》曰：「悔、眠、寻、伺于善染等，皆不定故，非如触等定遍心故，非如欲等定遍地故，立不定名。」称不定者，指其于识——八识心王，性——善、恶、无记三性，界——欲界、色界、无色界三界都不确定，无法记别，故曰不定。

一、悔心所：又名恶作，对于先所作事生起悔心。《广论》曰：「云何恶作？谓心变悔为性，谓恶所作故名恶作，此恶作体非即变悔，由先恶所作，后起追悔故，此即以果从因为目，故名恶作。……」此在《识论》则曰：「悔谓恶作，恶所作业，追悔为性，障止为业。」即对已作恶事追悔，就是善性；对已作善事追悔，就是恶性。悔

能令心怅快不安，故有障碍止（观）的作用。

二、眠心所：眠即睡眠，昏迷而不自在，能障智慧。《广论》曰：「云何睡眠？谓不自在转，昧略为性；不自在者，谓令心等不自在转，是痴之分。又此性不自在故，令心、心法极成昧略，此善、不善，及无记性，能与过失所依为业。」此在《识论》中则曰：「眠谓睡眠，令身不自在，昧略为性，障观为业。」睡眠之时，心极闇劣，身无力用，故有障碍（止）观的作用。所以适度睡眠是为善法，过度睡眠是为恶法。

三、寻心所：寻者寻求，对事理粗略的思考。《广论》曰：「云何寻？谓思慧差别，意言寻求，令心粗相分别为性。意言者，谓是意识，是中或依思，或依慧而起，分别粗相者，谓寻求瓶、衣、车乘等之粗相，乐触、苦触等所依为业。」此在《识论》则曰：「寻谓寻求，令心悤遽，于意言境，粗转为性。」。

四、伺心所：伺者伺察，对事理细密的思考。《广论》曰：「云何伺？谓思慧差别，意言伺察，念心细相分别为性，细相者，谓于瓶、衣等，分别细相成、不成等差别之义。」此在《识论》则曰：「伺谓伺察，令心悤遽，

于意言境，细转为性。」寻与伺，是依思心所与慧心所分位假立，本身没有实体。



第九章　行蕴中的不相应行

一、二十四种不相应行

《大乘广五蕴论》曰：

云何心不相应行？谓依色、心等分位假立，谓此与彼不可施设，异、不异性，此复云何？谓得、无想定、灭尽定、无想天、命根、众同分、生、老、住、无常、名身、句身、文身、异生性，如是等。

心不相应行法，具足应称「色心不相应行」。此在五位百法中，是五位法的第四位法，计有二十四种。但在五蕴中，则列入行蕴统摄，行蕴中有相应行与不相应行两大类，相应行是四十九位心所有法（以不摄受、想故），不相应行就是得等二十四法。

此二十四法何以名不相应行呢？不相应行有下列三义：

一、不相应行无缘虑的作用，故不与心、心所相应。

二、不相应行无质碍的作用，故不与色法相应。

三、不相应行是生、灭、变、异之法，也不与无为法相应。

此二十四法，不似色、心、心所实有体相——种子所生的实法，而是依心王、心所、色法三法分位假立之法。《成唯识论》曰：「非如色、心及诸心所体相可得，非异色、心及诸心所作用可得，由此故知实非实有，但依色、心及诸心所分位假立。」不相应行法二十四种，但《广论》仅列出十四种，未列出之十种没有解释。现依《百法纂释》之顺序及诠释，分别叙述如下：

1.得：得者成就不失之义，依一切法造作成就，名为得。《广论》曰：「云何得？谓若获，若成就，此复三种，谓种子成就，自在成就，现起成就，如其所应。」此在《百法纂释》中则谓：「言得者，成就不失之义，谓色、心生起未灭坏，是生缘摄，受增盛之因。即凡夫有所得心，三乘有所得果，如得金时，金非时得，金乃是物，得非是金，有名而无实，故云不相应也。」。

2.命根：命根谓有情的寿命。《广论》曰：「云何命根？谓于众同分，先业所引，住时分限为性。」此在《百法纂释》中则谓：「言命根者，依六识能造之业，所引第八种上，连持一期色、心不断功能，假立暖、识为命根耳。以识住则命存，识去则命卸故。」这是由过去世的业

力，决定今世寿命期限，假立暖、识为命根。

3.众同分：众者大众，同者相同，分者一部分。意谓与大众相同的一部分，如人与人同，天人与天人同。《广论》曰：「云何众同分？谓诸群生各各自类相似为性。」此在《百法纂释》中则谓：「言众同分，类相似故，以万物各有同类，有人、法之别。人同、分有者，如天同分，天与天是一类。人同分，则人与人是一类。法同分者，如心同分，以心王、心所是一类。色同分，以十一色法是一类。故云依人、法假立此名。」。

4.异生性：异生性是不同的生性，如凡夫妄计我、法，不与圣人二空智性相同；其他众生，亦各不相同。《广论》曰：「云何异生性？谓于圣法，不得为性。」此在《百法纂释》中则谓：「言异生性者，烦恼、所知二障种子上一分功能，令六趣十二类之差别不同，故云异生性。……」。

5.无想定：这是外道所修的一种禅定，令前六识心及心所不起现行。《广论》曰：「谓离遍净染，未离上染，以出离想作意为先，所有不恒行心、心法灭为性。」此在《百法纂释》中则谓：「言无想定者，谓六识心王不行，

令其身心安隐调和，亦名定，想等心聚悉皆不行。而云无想者何也？谓此外道厌想如病，忻求无想，以为微妙，以灭想为首，故立无想定名，非实灭也。」外道修无想定，以色界第四禅的无想天为涅槃之果。

6.灭尽定：此又名灭受想定，这是佛教圣者所修的禅定，《广论》曰：「云何灭尽定？……心、心法灭为性，不恒行，谓六转识。恒行，谓摄藏识，及染污意。是中六转识品，及染污意，皆灭尽定。」此在《百法纂解》中则谓：「言灭尽定者，六识王所已灭，及七识染分心聚皆悉灭尽，乃此定相。」修无想定，前六识不起现行，修灭尽定，兼灭第七识的心王、心所。

7.无想天：亦称无想报，是修无想定所得的果报。《广论》曰：「云何无想天？谓无想定所得之果，生彼天已，所有不恒行心、心法灭为性。」此在《百法纂释》中则谓：「言无想者，由在欲界修彼无想定，故感彼无想天果，名无想报。」。

二、名身、句身、文身

8.名身：名者名词，身者聚义，这是能诠自性的语言，如松之一字为名，松树二字为名身。《广论》曰：「云何名身？谓于诸自性，增语为性，如说眼等。」此在《百法纂释》中则谓：「言名身者，乃诸法各有其名，能诠自体。单名为名，如炉、瓶等。二名已上，方名名身，如香、炉、花、瓶等。三名已上，名多名身，如铜、香、炉、锡、花、瓶等，乃诠别名之身也。」。

9.句身：这是表达完整意义的句子，用以诠释诸法的差别意义者。《广论》曰：「谓于诸法差别增语为性，如说诸行无常等。」此在《百法纂释》中则谓：「言句身者，单句为句，如菩萨等。二句为句身，如大菩萨等。三句以上为多句身，如文殊菩萨、普贤菩萨等。以名诠自性，句诠差别故。」。

10.文身：文者文字，身者聚义，一字为文，二字为文身，三字以上为多文身。《广论》曰：「云何文身？谓即诸字，此能表了前二性故；亦名显，谓名句所依，显了义故；亦名字，谓无异转故。前二性者，谓诠自性及以差别。显谓显了。」此在《百法纂释》中则谓：「言文身

者，文即是字，能为名句二所依故。若不带诠只名字，如字母及等韵之类，但只训字，不能诠理。若带前名文，如经书字，能诠之文带所诠之义理故。」。

11.生：于色、心诸法，本无今有曰生，也就是事物的生起与形成。《广论》曰：「云何生？谓于众同分，所有诸行，本无今有为性。」此在《百法纂释》中则谓：「言生者，先无今有。」。

12.住：已生之后，在因缘相续条件下的存在曰住。《广论》曰：「云何住？谓彼诸行相续，随转为性。」此在《百法纂释》中则谓：「言住者，有位暂停，或五十、六十年间也。」此则专指人之寿限而言。

13.老：有情由生到死，于念念相续存在期间，身体衰朽变化曰老。《广论》曰：「云何为老？谓彼诸行相续，变坏为性。」此在《百法纂释》中则曰：「言老者，住别前后，不同前生后死，自少而壮，壮而老，曰衰变名老。」。

14.无常：无常指世间事物的生灭迁流，变化无常，自有情而言，就是死。《广论》曰：「云何无常？谓彼诸行相续，谢灭为性。」此在《百法纂释》中则曰：「言无常

者，今有后无，乃死之异名。盖生名为有，以有生必有死故，不如寂静常住之无为，是恒有也。灭名为无，无非恒无。如人死此生彼，不如兔角之常无也，以不同无为之常有，不同兔角之常无，故曰无常。」。

三、流转以下十法

不相应行二十四法，《广论》中列名的只有以上十四法，流转以下等十法，《广论》中以「如是等」三字赅括了。现在以《百法纂释》中的顺序，参照《瑜伽师地论》的诠释，分别叙述流转等十法如下：

15.流转：一切因缘和合的有为法，迁流变异，相续不断，就是流转。这在有情而言，一般称之为轮回。《瑜伽师地论》曰：「云何流转？诸行因果相续不断性，是谓流转。」此在《百法纂释》中则谓：「言流转者，谓因果相续，由因感果，果续于因，前后不断，故曰流转。」。

16.定异：定者决定，异者不同，善，恶因果，决定不同而不杂乱。如瓜种不生豆苗，豆种不生瓜蔓者是。《瑜伽师地论》曰：「云何定异？谓无始时来，种种因果决定差别，无杂乱性。如来出世，若不出世，诸法法尔。」此

在《百法纂释》中则谓：「言定异者，谓善恶、因果，互相差别，以善因必感乐果，恶因必感苦果，一定永异，故曰定异。」。

17.相应：相应者，契合相顺之谓，由因而有果，果与因相应。《瑜伽师地论》曰：「云何相应？谓彼彼诸法，为等言说，为等建立，为等开解，诸胜方便，是为相应。」此在《百法纂释》中则谓：「言相应者，谓因果事业和合而起，以因能感果，果必应因，不相违故。」。

18.势速：一切因缘和合的有为法，生灭变化，迅速流转，刹那不住，假立势速之名。《瑜伽师地论》曰：「云何势速？谓诸行生灭相应速运转性，是谓势速。」此在《百法纂释》中则谓：「言势速者，谓有为法上游行迅疾之义，如日月往来，无情变坏，有情迁谢，自少而壮，壮而老，心念生灭，鸟之飞，兽之走，月运电奔，皆此所摄故。」。

19.次第：次第即顺序，诸法因果流转，有一定的顺序。《瑜伽师地论》曰：「云何次第？谓于各别行相续中前后次第一一随转，是谓次第。」此在《百法纂释》中则谓：「言次第者，为编列有叙，如甲、乙、丙、丁令不紊

乱，君则尊、臣则卑，父则上、子则下，而有左右前后之类。」。

20.时：时即时间，是诸法相续的分位。《瑜伽师地论》曰：「云何时？谓由日轮出没增上力故，安立显示时节差别；又由诸行生灭增上力故，安立显示世位差别，总说名时。」此在《百法纂释》中则谓：「言时者，谓过、现、未来，成、住、坏、空，年、月、日、夜之类。」。

21.方：方是空间分位，如东、南、西、北，前、后、左、右等。《瑜伽师地论》曰：「问：依何分位建立方，此复几种？答：依所摄受诸色分位建立方，此复三种，谓上、下、傍。」此在《百法纂释》中则谓：「言方者，谓色之分齐，在东方则曰东方之色等，故曰色之分齐。如四方、六合，十方、上、下之类。」。

22.数：数即数目，如一、二、三、四，个、十、百、千等。《瑜伽师地论》曰：「云何数？安立显示各别事物，计算数量差别，是名为数。」此在《百法纂释》中则谓：「言数者，度量诸法之名，如权衡升、斗、丈、尺等，或一、十、百、千之类。」。

23.和合性：诸法因缘和合，不相乖背。如水土之相

和，涵盖之相合。《瑜伽师地论》曰：「问：依何分位建立和合，此复几种？答：依所作支无阙分位，建立和合，此复三种，谓集会和合，一义和合，圆满和合。」此在《百法纂释》中则谓：「言和合性者，谓于诸法不相乖反。和如水乳和，合如函盖合也。」。

24.不和合性：诸法因缘乖离，不相和合。如冰、炭不可同炉，熏、莸不可同器。《瑜伽师地论》曰：「问：依何分位建立不和合，此复几种？答：与和合相违，应知不和合，若分位，若差别。」此在《百法纂释》则谓：「不和合者，谓于诸法相乖反故。如眼与耳了不相触。」。



第十章　识蕴——前六识

一、云何识蕴

在五蕴中，列为第五位蕴的是识蕴。《大乘广五蕴论》曰：

云何识蕴？谓于所缘，了别为性，亦名心，能采集故。亦名意，意所摄故。若最胜心，即阿赖耶识，此能采集诸行种子故。又此行相不可分别，前后一类相续转故。又由此识从灭尽定、无想定、无想天起者，了别境界转识，复生待所缘缘差别转故。数数间断还复生起，又令生死流转回还故。

阿赖耶识者，谓能摄藏一切种子，又摄藏我慢相故，又能缘身为境界故。又此亦名阿陀那识，执持身故。

最胜意者，谓缘藏识为境之识，恒与我痴、我见、我慢、我爱相应，前后一类相续随转。除阿罗汉圣道，灭定现在前位。

如是六转识，及染污意，阿赖耶识，此八名识蕴。

关于对识蕴的诠释，在无著菩萨所造的《阿毗达磨集论》中，说的更明白一点：

云何建立识蕴？谓心、意、识差别。何等为心？谓蕴、

界、处习所熏一切种子阿赖耶识，亦名异熟识，亦名阿陀那识，以能积集诸习气故。

何等为意？谓一切缘阿赖耶识，思度为性，与四烦恼相应，谓我见、我爱、我慢、无明，此意遍行，一切善、不善、无记位，唯除圣道现前，若处灭尽定，及在无学地，又六识以无间灭识为意。

何等为识？谓六识身，眼识、耳识、鼻识、舌识、身识、意识。何等眼识？谓依眼、缘色、了别为性。何等耳识？谓依耳、缘声、了别为性。何等鼻识？谓依鼻、缘香、了别为性。何等舌识？谓依舌、缘味、了别为性。何等身识？谓依身、缘触、了别为性。何等意识？谓依意、缘法、了别为性。

什么叫做识呢？《大乘义章》曰：「识者心之异名。」是了别的意思。心对所缘之境的了别，名之为识。《成唯识论》卷一曰：「识谓了别。」《大乘止观》卷二曰：「对境觉智，异乎木石名为心，次心筹量名为意，了了别知名为识。」心为集起之义，意为思量之义，识为了别之义，在「唯识学」上，这三个名词虽可互相通用，然其实体各别，如次第配之于八识，则集起之心是第八识，

思量之意是第七识，了别之识是前六识。

「唯识宗」立八识心王之名，此八识，即眼识、耳识、鼻识、舌识、身识、意识、末那识、阿赖耶识。唯识宗不说心、而说识，佛法上谓之方便。事实上，识即是心，亦即是意，心、意、识三者，同体而异名。小乘佛教建立六识，没有第七、八识，但在文字中已有七、八二识的含义，如印度僧伽跋陀罗（众贤）造《顺正理论》，卷十一谓：「心、意、识体虽是一，而训词等义类有异，谓集起故名心，思量故名意，了别故名识。」集起故名心者，即是第八阿赖耶识；思量故名意者，即是第七识末那识；而了别故名识者，即是前六识——眼、耳、鼻、舌、身、意六识。

「唯识宗」将一心析为八识者，无非是破遣我人「实我」的执着。原来我人通常执着于实我、实法，把宇宙万有视为实体，因此说到「心」时，把心视为一个整体存在的东西。「唯识家」为对治此等观念，乃以分析的方法，解析此心为八，以此心不是一个整体的东西，来破遣「实我」的执着。现在依前五识、第六识、第七识、第八识的次第诠释如下。

二、前五识

前五识，是眼、耳、鼻、舌、身的总称。这是我人的五种感觉器官，是依于眼、耳、鼻、舌、身五根，而生出的五种认识作用。这五识的作用是：

一、眼识：依于眼根，缘色境所生起的了别认识作用。

二、耳识：依于耳根，缘声境所生起的了别认识作用。

三、鼻识：依于鼻根，缘香境所生起的了别认识作用。

四、舌识：依于舌根，缘味境所生起的了别认识作用。

五、身识：依于身根，缘触境所生起的了别认识作用。

前五识之名称，有随根立名与随境立名两种方式。随根立名者，是随所依之根，而立五识之名。即依于眼、耳、鼻、舌、身五根，而立五识之名。随境立名者，是随其所缘之境，而立五识之名。前五识所缘之境是色、声、香、味、触五境，以其了别的尘境之名，而立色、声、

香、味、触五识之名。识之生起，必有所依，前五识之生起有四种依，若缺任何一种，识则不生，此四种依为：

一、同境依：谓依于眼、耳、鼻、舌、身五根，此五根与五识共取现境，曰同境依。

二、分别依：谓依于第六识，前五识任何一识生起，意识与之同时俱起，与前五识同缘色声等境，而起了解分别作用，曰分别依。

三、染净依：谓依于第七识，第七识与「四烦恼常俱」，是染污识。前五识本来无染，但以无始以来受第七识影响，亦成有漏，故此第七识是前五识的染净依。

四、根本依：谓依于第八识，第八识是根本识，前五识依第八识而得生起，故以第八识为根本依。

五识缘境，各不相同，眼识所缘者为色境，耳识所缘者为声境，鼻识所缘者为香境，舌识所缘者为味境，身识所缘者为触境。关于「五境」，在本文第三讲已予叙述。与前五识相应的心所，各各有三十四个，即遍行心所五个、别境心所五个、善心所十一个、中随烦恼心所二个，大随烦恼心所八个，及根本烦恼中的贪、瞋、痴三心所，共为三十四个，《八识规矩颂》曰：「遍行别境善十一，

中二大八贪、瞋、痴。」即指此而言。

三、第六识

第六识又名意识，这是我人心识活动的综合中心，也就是我们攀缘外境的缘虑心。此识是依于意根、即第七末那识，所生起的了别认识作用。其认识的作用有二方面，即五俱意识与独头意识。五俱意识是配合前五识，认识色、声、香、味、触的作用；独头意识是单独生起，其认识的对象是抽象的概念、即所谓「法境」。在其认识作用中包括着推理、思考、判断在内，且不受时间的限制，而通于过去、未来、现在。

五俱意识是在前五识任何一识生起时，即与之俱时而起，发生其了解分别的作用，故称为五俱意识。此又称为明了意识，以其能够明了缘取相应的外境故。五俱不是同时五俱，而是或一俱，或二俱，或三、五俱，视缘而定。五俱意识即：

一、意识与眼识同起，发生其分别作用，称眼俱意识。

二、意识与耳识同起，发生其分别作用，称耳俱意

识。

三、意识与鼻识同起，发生其分别作用，称鼻俱意识。

四、意识与舌识同起，发生其分别作用，称舌俱意识。

五、意识与身识同起，发生其分别作用，称身俱意识。

意识与前五识任何一识俱起，同缘外境时，有五种心念次第生起，以发生其了解分别的作用，此称为「五心」。五心即是：

一、率尔心：意识初对外境，于刹那间的轻率了别。

二、寻求心：于率尔了别之后，进而生起寻求作用。

三、决定心：意识寻到目标，进而决心了别。

四、染净心：意识于了别外境后，对于怨亲顺违等境界，所生起的染净之心。

五、等流心：染净之心相续，即叫做等流心。

以上五心，顺次生起，而前五识之染净，必定由意识为之引导。意识的染、净心虽是一刹那，而前五识的染净是多刹那。另一类独头意识，又名不俱意识，是不与前

五识同时俱起，而单独生起的意识。此复有四种，称为散位独头意识，梦中独头意识，定中独头意识，狂乱独头意识。分释如下：

一、散位独头意识：此又称独散意识，即不与前五识俱起，而单独发生作用的意识。此识生起时，或追忆过去，或筹计未来，或比较、推度、种种想像分别，或意念游走东想西想，称之为独散意识。这在佛法中叫做「打妄想」。

二、梦中独头意识：这是在睡梦中，缘梦中境界而生起的意识。

三、定中独头意识：这是在禅定中，缘定中境界所生起的意识。

四、狂乱独头意识：狂是颠狂，乱是杂乱，如精神病患者，他独言独语，或辅以肢体动作，别人不知所以，事实上他的意识、也是缘着他自己幻想的境界而活动。

前六识生起，对外攀缘六尘境，是受着四种力量的驱使。此四种力量是欲力、念力、境界力、数习力。《瑜伽师地论》曰：「六识取境，由四因故，能令作意，警觉趣

境。」此四种因力为：

一、欲力：欲是希望，如果心于彼境，生起爱着，则于彼处生起作意力。

二、念力：念是记忆，如果心于彼境，生起记忆，则于彼处生起作意力。

三、境界力：谓识所缘境界，或极可意，或极特殊，则心于彼境，生起作意力。

四、数习力：就是习惯力，如果识于某种境界，已极谙悉，则于彼处生起作意力。如穿越马路，听到汽车声，自然提高警觉。

意识恒时现起，发生其了别外境的作用，它有如一具马达，通上电流后即一直转动不停。但在五种特殊情况下，意识功能隐没，成为「无意识状态」，此称为「五位无心」。《唯识三十颂》曰：「意识常现起，除生无想天，及无心二定，睡眠与闷绝。」此五位无心的情况是：

一、生于无想天：外道修行，生于无想天，寿命五百大劫，在此期间意识不起。

二、入无想定；外道修行，入无想定，前六识不起现行。

三、灭尽定：修此定者，前六识不起现行，第七识染心所亦不起现行。

四、睡眠：深度熟睡而无梦者，意识不起现行。

五、闷绝；俗称昏迷，医学上谓「无意识状态」，这是由于大惊怖、大刺激，或剧痛昏晕的情况下，前六识不起现行。但第七、八识仍恒时相续，故闷绝并非死亡。

心识的思考模式有三种，称为三分别，即：

一、自性分别：此是以寻或伺心所为体，直接认识所对之境的直觉作用。

二、计度分别：此是与意识相应，以慧心所为体的判断推理作用。

三、随念分别：此是与意识相应，以念心所为体，而能明记过去经历之事的追想记忆作用。

在六识之中，前五识仅有自性分别，而第六识具足三种分别。

第六识是我人的心理活动综合中心，作用至为宽泛，它有与前五识同时俱起，了别五种尘境的作用；也有单独生起缘虑法境的作用。它通于过去、现在、未来，也通于

善、恶、无记三性。它通于现量、比量、非量三量；也通于性境、独影境、带质境三境。由于他的作用特别强，所以心所有法中的五十一个心所，全部与之相应，配合其各种作用。《八识规矩颂》中称：「相应心所五十一，善恶临时别配之。」即指此而言。



第十一章　末那与阿赖耶识

一、第七末那识

八识中的第七识是末那识，义译为「意」，此即《广论》所称：

最胜意者，谓缘藏识为境之识，恒与我痴、我见、我慢、我爱相应，前后一类相续随转。除阿罗汉圣道，灭定现在前位。

末那识梵语manas vijñāna，音译末那识。梵文manas，义译为「意」，梵文vijñāna，义译为「识」，合译为意识。但如果译为意识，就与第六意识同名了，因此保留末那原名，以示区别。原来心识生起，必有所依，前五识所依的是五根（此为色法之根），第六识所依的是第七末那识（此为心法之根）。意识依于末那识生起，末那为意识之根。

第六、七识虽然同名为意，但解释不同，第六识是依意根生起之识，是依主释：第七识乃意的本身就是识，是持业释。《成唯识论》曰：「此名何异第六意识，此持业释，如藏识名，识即意故。彼依主释，如眼识等，识异意故。」。

此识的业用，如《唯识三十颂》所称：「思量为性相。」指第七末那识，以「思量」为其体性，亦以「思量」为行相。事实上，思量只是末那的行相，但以末那体性微细难知，因之以用显体，亦以思量为其体性。思量者，思即思虑，量者度量，识之缘境，凡有了别，即有思量，因此八个识皆有思量的作用。但此处何以特别突显第七识的思量作用？因为以八识作用殊胜来说，则「集起名心，思量名意，了别名识」末那义译为意，意的作用本来就是思量。并且此识的思量，是「恒审思量」。

恒是恒常，审是审察，所以末那识是恒常的「审察思量」。以八个识分析，前五识没有审察思量，故说是「非恒非审」的思量。第六识有思量，但此思量有时间断（如在五位无心的情况下），所以是「审而非恒」的思量。第八识恒时相续，没有间断，但它也没有审察思量，所以是「恒而非审」的思量。唯有第七识是恒常的审察思量。第七识思量些什么呢？就是恒时执持第八分的见分为自我，而审察思量。

末那识在善、恶、无记三性中，本来是「无记」，但因与它相应的心所中，有「四惑八大」与之相应，所以使

它受到染污，而有「染污意」之名，同时也成为「有覆无记」。所谓「四惑」，就是与第七识相应的四个根本烦恼心所，即我痴、我见、我慢、我爱。八大即八个大随烦恼心所。此外还有五遍行心所、及别境中的慧心所，共十八个心所与末那识应。现分述四惑如下：

1.我痴：我痴即是无明、愚痴，于诸事理迷闇不明的意思。无明有两种：一者相应无明，二者不共无明。相应无明，是指第六识与六种根本烦恼（贪、瞋、痴、慢、疑、恶见）相应而起者。不共无明又分为两种，一为恒行不共，这是与第七识相应的无明；一为独行不共，是与第六识相应、而不和根本烦恼相应者。此处所称的我痴，即是恒行不共无明，这是不明无我之理，与我见相应，故名我痴。我痴居四烦恼之首，以一切烦恼，皆由无明而生起也。

2.我见：我见的见，就是根本烦恼中的不正见。不正见以「染慧为性」，可开为身见、边见、邪见、见取见、戒禁取见，此处的我见，即五见中的身见，也即是妄执五蕴和合之身，以为是常、一、主宰的实我。此又称为我执，这是与生俱起，恒时相续，缘非我的第八识而妄计为我的执着。

3.我慢：慢者妄自尊大，轻蔑他人。慢是六根本烦恼之一，可开为七种，即慢、过慢、过过慢、我慢、增上慢、卑劣慢、邪慢。我慢即七慢中的第四种。我慢由我执而起。由我执故，进而贡高我慢。

4.我爱：爱是贪的异名，亦是六种根本烦恼之一。《大乘义章》曰：「贪染名爱。」爱有四种，一曰「爱」，就是缘已得的自身而起贪爱。二曰「后有爱」，缘未得的自身而起贪爱。三曰「贪喜俱行爱」，缘已得的境界而起贪爱。四曰「彼彼喜乐爱」，缘未得的境界而起贪爱。以上四种爱，均与末那识相应，就是深爱于所执之我而生起的爱。

第七末那识，由凡夫到证得究竟圣果，要经过由染至净三种位次，曰生我见相应位，法我见相应位，平等性智相位。兹分述如下：

1.生我见相应位：这是末那识缘阿赖耶识见分生起的我执位，曰生我见相应位有。一切凡夫、二乘有学、七地以前菩萨的有漏心位，都是此位所摄。

2.法我见相应位：在此位的行者，我执已空，法执未空，一切凡夫，二乘证得声闻果缘觉果，及法空智果未现

前的菩萨，都是此位所摄。

3.平等性智相应位：菩萨于见道位及修道位、法空智果现前，及证得佛果者，均此位所摄。

以上三位，前二位是有漏位，第三位是无漏位。在有漏二位中，第一位是染污位，第二位是不染污位。《唯识三十颂》指末那识是：「阿罗汉灭定，出世道无有。」是指修行者在修行过程中，证得阿罗汉位、灭尽定位、出世道位，方能断除我执，舍去末那之名。此又名末那三位无有：

1.阿罗汉位：二乘阿罗汉位，大乘八地菩萨，第八识舍阿赖耶之名（此时名异熟识），故末那亦不成执。

2.灭尽定位：修灭尽定，前六识心、心所皆灭，染位末那及心所亦灭。

3.出世道位：谓得真无我解脱及得后得无漏智，末那识已转识成智。

二、阿赖耶识

八识中的第八识是阿赖耶识，此即《广论》所称：

阿赖耶识者，谓能摄藏一切种子，又摄藏我慢相故，又

能缘身为境界故。又此亦名阿陀那识，执持身故。

如论文所言，阿赖耶识摄藏一切种子，生起万法，故称之为宇宙人生本源。

阿赖耶识，是梵语ālaya vijñāna的音译，义译为藏识。藏有三义，曰能藏、所藏、执藏。能藏者，此识贮藏万法种子，此识是能藏，种子是所藏；所藏者，种子生起现行，受七转识熏习，受熏的新种子再藏入此识，此时新种子是能藏，此识是所藏；执藏者，第七识妄执第八识见分为「我」，就第七识执持此识来说，称为执藏，亦称我爱执藏。阿赖耶识摄持万法种子，生起万法，此称之为「赖耶缘起」。事实上，所谓识者，只是一种功能。此功能在潜伏状态时，不称识而称种子，当种子发生作用，生起「现行」时，不称种子而称识。种子是潜在的功能，识是此潜在功能生起作用时的名称。种子生现行，生出阿赖耶识的识体，这在识变中称为「因能变」；因能变的同时，阿赖耶识生出前七识，同时各各识体上生起相、见二分，这在识变中称为「果能变」。相分是宇宙万法的差别相状，见分是主观的认识作用。由主观的认识作用的见分，去认识客观的万法相状的相分，此时始有所谓宇宙人生。

这种阿赖耶识中的万法种子、仗因托缘生起现象世界的作用，就是阿赖耶缘起。

阿赖耶识有三种面相，即是自相、果相、因相。《唯识三十颂》曰：「初阿赖耶识，异熟一切种。」即指此三相而说，以「阿赖耶识」是此识的自相，「异熟」是此识的果相，「一切种」是此识的因相。此识摄持诸法种子，又名一切种识，诸法种子生起现行法，种子是现行之因，故称「一切种」为此识因相。《成唯识论》曰：「此能执持诸法种子，令不失故，名一切种。离此，余法能遍执持诸法种子不可得故。」。

异熟是阿赖耶识的果相，异熟识旧译果报识，《成唯识论》曰：「此是能引诸界、趣、生，善、不善业异熟果故，说名异熟。」论文中的界是指欲、色、无色三界，趣指天、人、阿修罗、畜生、饿鬼、地狱六趣，生指胎、卵、湿、化四生，善、恶之业引生异熟果报，故称异熟，此为赖耶果相。而此识的因相和果相加起来，就是此识的自相。《识论》曰：「此即显示初能变识所有自相，摄持因果为自相故。」

阿赖耶识在三性中是「无记」。无记有二种，一曰有

覆无记，指的末那识，以有四烦恼心所与之相应故；一曰无覆无记，指的就是阿赖耶识。与阿赖耶识相应的心所只有五个，就是五遍行心所，即触、作意、受、想、思。因为没有烦恼与之相应，所以称无覆无记。《八识规矩颂》的第八识颂曰：「性唯无覆五遍行。」即指此而言。

三、恒转如瀑流

阿赖耶识，是无始以来，至无终以后，永远存在的一种功能。此功能既然永恒存在，岂不就是恒常之法呢？非也！《唯识三十颂》称此识是「恒转如瀑流」，恒者相续无间，转者生灭变异。这是以瀑流为喻，说明第八识为生灭相续、非常、非断之法。

原来恒转二字，恒示其非断，转示其非常。第八识虽然恒时一类相续，而非常住。假使是常住，则体性坚密，就不能受一切法的熏习了。此识是前灭后生，念念相续，前后转变，所以能受一切法的熏习，这是转的意思。此识虽非常住，有生灭转变，但也不能断灭。倘若断灭，则谁来摄持万法种子使之不失不坏呢？所以此识无始以来，恒时一类相续，没有间断，而为三界、四生、六道轮回的

主体。它摄持万法种子不令失坏，这是恒的意思。「如瀑流」三字，是喻此识因果断常之义。此识无始以来，刹那刹那，因灭果生，果生因灭。因灭故非常，果生故非断，这样前因后果，非常非断，有如千丈瀑布，亘古长流，前水始去，后水已至，前后相续，无有间断。

阿赖耶识能缘的作用，称之为「行相」。能缘之识，必有其所缘之境，故在《唯识三十颂》中，将能缘、所缘二者并举，即颂文中的「不可知执、受、处、了」七个字。这其中，「不可知」三字喻此识行相微细，不可全知。「执、受、处」三者是指阿赖耶识所缘之境。「执」是执持万法种子及摄持根身，持令不坏；「受」是领根身为境，令生觉受；「处」是器界，即物质世界。因此，第八阿赖耶识所缘之境，即种子、根身、器界。而此所缘之境，也就是此识的相分，此识能缘的作用，就是此识的「见分」。

第八阿赖耶识，从凡夫位到证得究竟圣果，要经过染、净三种位次。此三位，曰我爱执藏现行位，善恶业果位，相续执持位。

1.我爱执藏现行位：第七识妄执第八识见分为「实

我」，而起我爱。于此，第七识是能执，第八识是所执，故名「我爱执藏」。在凡夫至二乘有学位、大乘七地以前菩萨的第八识，都为此位所摄，名为阿赖耶识。

2.善恶业果位：指为善恶的异熟业所支配招感的果位，由凡夫到二乘无学位圣者，及大乘十地菩萨的第八识，为此位所摄，此位名毗播迦（vipāka）识，义译为异熟。到了佛果位，此识纯无漏，不是有漏业所支配招感的异熟果，就不名异熟识，而名阿陀那识了。

3.相续执持位：证得佛果的第八识，至无终尽期，都名阿陀那ā-dāna识。阿陀那义译执持，谓执受任持色心诸法种子，以及五根身使之相续而不失坏，纵使证了究竟佛果，也是执持种子五根等，使之不坏，尽未来际，利乐有情。



第十二章 三科六无为

一、蕴处界三科

三科，指的是五蕴、十二处、十八界，这是佛经上对于宇宙万有，广略不同的分类方法。五蕴是色、受、想、行、识；十二处是眼、耳、鼻、舌、身、意六根，色、声、香、味、触、法六尘；十八界即是六根、六尘之外，再加上眼、耳、鼻、舌、身、意六识。《大乘广五蕴论》于诠释色、受、想、行、识后，在论文后段总结五蕴曰：

问蕴为何义？答积聚是蕴义，谓世间相续品类、趣、处差别色等总略摄故。如世尊说：比丘，所有色，若过去，若未来，若现在，若内若外，若粗若细，若胜若劣，若近若远，如是总摄，为一色蕴。

论文谓「积聚是蕴义」，是说有为法和合积聚，即是蕴义。世间者，别于出世间。相续者，诸法刹那生灭，前灭后生，相续不断。品类即种类，趣者五趣，处者指人天等处；五趣杂居一处，各有差别。「总略摄」者，谓一切差别色，总于一色蕴略摄之。在这段总结文字之后，复有大段文字，说到十二处和十八界。《广论》曰：

复有十二处，谓眼处、色处，耳处、声处，鼻处、香处，舌处、味处，身处、触处，意处、法处。眼等五处，及色、声、香、味处，如前已释。触处谓诸大种及一分触。意处即是识蕴，法处谓受、想、行蕴，并无表色。及诸无为。……

此段文字的「并无表色」之后，有一段叙述「无为法」的文字，此处暂从略，留在本章第三节中诠释。于此先释本段文字。十二处中的眼、耳、鼻、舌、身，色、声、香、味九处，在色蕴中已予诠释；触有能触所触二种，能触复分二，一者心所法，二者身根；所触亦分二，一者能造四大种，二者所造触。《广论》继曰：

问处为何义？答诸识生长门是处义。

复有十八界，谓眼界、色界、眼识界，耳界、声界、耳识界，鼻界、香界、鼻识界，舌界、味界、舌识界，身界、触界、身识界，意界、法界、意识界。眼等诸界，及色等诸界，如处中说。六识界者，谓依眼等根，缘色等境，了别为性。意界者，即彼无间灭等，为显第六识依止，及广建立十八界故。如是色蕴即十处十界，及法处法界一分，识蕴即意处，及七心界。余三蕴，及色蕴一分，并诸无为，即法处法

界。

此段论文明十八界，「眼等诸界」，等者包括耳、鼻、舌、身四法；「及色等诸界」，等者包括声、香、味、触、法五法，而意界则另为别说。文中「即彼无间灭等」的彼字，指上文意识而言；无间灭者，谓现意识落谢过去，无间又生现意识，是知无间灭意，为现识能生之因。文中「等」字，指七、八识；此二识，为第六识之所依，故以七、八二识及无间灭意，总束为意界。《广论》曰：

问界为何义？答任持无作用性自相是界义。

问以何义故说蕴、界、处等？答对治三种我执故，所谓一性我执，受者我执，作者我执，如其次第。

一性我执者，是即蕴计我之执，以识蕴为我之自体，于余四蕴为我所。受者我执、作者我执，是离蕴计我之执，谓离五蕴外别有我体，能受报能作业，此亦是外道之执。

复次：此十八界，几有色？谓十界一少分，即色蕴自性。几无色，即所余界。

几有见？谓一色界。几无见，谓所余界。

几有对？谓十色界，若彼于此，有所碍故。几无对，谓所余界。

几有漏？谓十五界及后后三少分。谓于是处烦恼起故，现所行处故。几无漏，谓后三分少分。

几欲界系？谓一切。几色界系，谓十四，除香味及鼻识。几无色界系，谓后三。几不系，谓即彼无漏。

几蕴所摄？谓除无为。几取蕴所摄，谓有漏。

几善？几不善？几无记？谓十通三性，七心界；色、声及法界一分，八无记性。

几是内，谓十二，除色、声、香、味、触及法界。几是外，谓所余六。

几有缘？，谓七心界及法界少分心所法性。几无缘？谓余十及法界少分。

几有分别？谓意识界、意界及法界少分。

几有执受？谓五内界及四界少分；谓色、香、味、触。几非执受？谓余九及四少分。

几同分？谓五内有色界，与彼自识等境界故。几彼同分？谓彼自识空时，与自类等故。

如论文所述，十八界的分别，有十二门，分述如下：

1.有色无色门：五根、五境及法界的一部分为有色，余无色。

2.有见无见门：色界中显色、形色、表色三十二种为有见，余十七界为无见。

3.有对无对门：五根、五境为有对，余无对。

4.有漏无漏门：五根、五境、五识为有漏，意界、法界、意识界通有无漏。

5.系不系门：系者为贪等烦恼系缚也。欲界系者十八，色界系者十四，除香、味境及鼻、舌识，无色界系者，为意界、法界、意识界。以离色欲方得生无色界，故无色界中无五根、五境及五识。后三界通有无漏，为无色界系。

6.取蕴分别门：除无为法外，均为蕴摄。十五界及后三少分为五取蕴摄。

7.三性分别门：七心界是六识界及意界，加上色、声及法界一部分，此十界通三性（法界摄五十一心所，除善、烦恼外，遍行、别境、不定心所通于三性。）眼等五根及香、味、触为无记。

8.内外分别门：色、声、香、味、触及法界是外，余

十二是内。

9.有缘无缘分别门：缘者缘虑，六识界、意界，及法界所摄的一部分相应心所，有缘虑作用，十色界及法界所摄的一部分不相应心所，无缘虑作用。

10.有无分别门：意识界、意界及法界一部分有分别，余无分别。

11.执受非执受分别门：眼、耳、鼻、舌、身五根及色、香、味、触一部分（指扶根尘）为有执受，余无执受。

12.同分、彼同分、分别门：根、境、识三者相交涉名为分，大家彼此同有此分，故名同分。三者阙一，名彼同分。五内有色界即五根，五根各生自识，五根五识各缘所缘境。彼同分者，根、境、识三法行相相同，名同分，三法中若阙自识（自识空时），则行相不同，故不同分；而种类则与彼同，故名彼同分。

二、建立三科的意义

五蕴、十二处、十八界，是对世间万法分类的名目。五蕴的蕴，梵语skandha，音译塞建陀，蕴旧译为阴，阴是贼害的意思，谓此五者能贼害我人的性德。新译为蕴，蕴

是积聚的意思，谓由许多事物聚集一起，就称为一蕴、一聚。《俱舍论》卷一载，蕴有三义，一者和合聚义，谓由种种事物聚集在一起。二者肩义，谓肩能荷担众物之故。三者分段义，谓依性质不同而分类。

十二处的处，梵语ayatana，旧译为入，入是「涉入」的意思，谓根能涉尘，尘能入根，根尘互相涉入而生识。新译为处，处是养育、生长的意思，是「托以生识」之处。十二处有内、外之分，内六处是眼、耳、鼻、舌、身、意六根，外六处是色、声、香、味、触、法六尘。十二处是自五蕴开展而来的，这是将受、想、行、识四蕴归纳为一个半——六根中的意根，和六尘中法尘的一半（另一半属色法），属于心法；而将色蕴开展为十个半——即六根中眼、耳、鼻、舌、身五根，和六尘中色、声、香、味、触五尘，再加法尘的一半，合称十二处。

十八界的界，梵语aṣṭādaśa-dhātavaḥ，是种类、种族的意思，又为界限的意思，根尘互相涉入而生识，这眼、耳、鼻、舌、身、意六根，色、声、香、味、触、法六尘及眼、耳、鼻、舌、身、意六识，合称十八界。界者界限，即根、尘、识三者，各有其界限，不相混淆。如眼根

有眼根之界，耳根有耳根之界，乃至眼识有眼识之界，耳识有耳识之界。如眼识仅能缘色，不能越色而缘声，耳识仅能缘声，不能越声而缘香等是。

蕴、处、界三科的名称，是唐代译经的新译，唐以前译经，旧译为阴、界、入。在汉译的《阿含经》中，用的全是五阴、十二入、十八界的名称，到唐代译经才用蕴、处、界的译名。汉代安世高译有《阴持入经》，这是最早介绍三科的经典。安世高还译了一本《阿毗昙五法行经》，这是世友《品类足论》中的初品，这也是和三科有关的著作。这以后，阿毗昙一系学说中，介绍三科文的文字很多，特别是在世亲的《俱舍论》中，诠释的更为详细。

佛陀说法，为什么在五蕴之后复说十二处、十八界呢？世亲菩萨在《俱舍论》卷一中解说有三种情况，系依于有情之愚、根、乐等，而分别说蕴、处、界三科。一者依愚之差别而说，有情有愚于心法者，有愚于色法者，有愚于色、心二法者。即对愚于心法者说五蕴——于色法只说色蕴，于心法则开为受、想、行、识四蕴；对愚于色法者说十二处，即合心法为一个半，开色法为十个半。对愚

于色心二法者说十八界，即色法仍为十个半，而开心法为七个半。二者依根之利钝而说。即为利根者说五蕴，为中根者说十二处，为钝根者说十八界。三者依乐欲之不同而说。为欲略者说五蕴，为欲中者说十二处，为欲广者说十八界。由三科而观察器世间及有情世间，依愚夫迷悟的不同情况，以破我执之谬，立无我之理。

三、六种无为

本章第一节，在「十二处」之后说到「无为法」，《广论》曰：

及诸无为。云何无为？谓虚空无为，非择灭无为，择灭无为，及真如等。虚空者，谓容受诸色。非择灭者，谓若灭非离系。

云何非离系？谓离烦恼对治诸蕴毕竟不生。

云何择灭？谓若灭是离系。

云何离系？谓烦恼对治诸蕴毕竟不生。

云何真如？谓诸法法性无我性。

无为，指的是无为法。为者因缘造作之义，无因缘造作之法，曰无为法。换句话说，无生、住、异、灭四相

之法，曰无为法。事实上，无为就是真理的异名，如涅槃、实相、无相、法界，都与无为同一意义。《广论》文字简略，并没有把无为法说完全，在《大乘百法明门论》中则曰：「无为法者，略有六种：1.虚空无为。2.择灭无为。3.非择灭无为。4.不动灭无为。5.想受灭无为，6.真如无为。」。

蕴、处、界诸法，全是因缘造作的有为法，也全是生灭变异之法。生、灭、变、异之法是诸法的现象，而不生不灭的无为法就是诸法的法性。事实上，无为法是有为法的体性，有为法即无为法的相用，并不是离开有为别有无为，也不是离开无为别有有为。这法性与法相之间，如波与水，非一非异。

无为法六种，即前面所说的虚空无为，择灭无为，非择灭无为，不动无为，想受灭无为，真如无为。真如是圣者所证的绝待真理，绝待真理是「语言道断、心行处灭」的境界，真如一名亦是假立，何得说名为六？其实这只是一种方便施设，借着语言文字，显示其相而已。于此略释六种无为如下：

一、虚空无为：虚空非色非心，离诸质碍执着，其性

无碍，无可造作，故名无为。

二、择灭无为：择为拣择，是能择之智；灭谓断灭，是所灭的烦恼。谓由无漏智，拣择诸惑，永灭烦恼所显的真理。此真理不生不灭，故曰无为。这是二乘行者析色明空所证的涅槃。

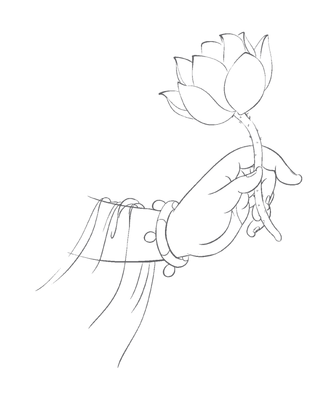
三、非择灭无为：非择灭无为者，非由择力灭惑所得，但本性清净，及缘阙所显。《俱舍论》曰：「永碍当生，得非择灭。」当生者，指当来所生之法，诸法缘会则生，缘阙不生。谓能永碍未来之法生起，所得之灭异于择灭无为，以得不由人择，但由缘阙之故，名曰非择灭无为。

四、不动灭无为：行者修持禅定，入第四禅，永离三灾——火烧初禅，水淹二禅，风刮三禅。出离八难——忧、苦、喜、乐、寻、伺、出、入等全息，无喜乐动摇身心，以此所显真理，故云不动无为。

五、想受灭无为：入灭尽定，想受心所不起现行，有似入于涅槃，亦名无为。

六、真如无为：六无为中，前五种是或约其因来说，或约其用来说，只是方便譬喻，唯有真如、无为才是诸法

的法性、实相。《成唯识论》卷二曰：「真谓真实，显非虚妄。如谓如常，表无变易。谓此真实于一切法，常如其性，故曰真如。」真如是诸法的实性，诸法如波，此性如水，诸法如绳，此性如麻，诸法离此则无自体；此离诸法则无自相，故此实性与诸法不一不异。



唯识三十颂讲记

第一～十二章

是诸识转变，分别所分别，
由此彼皆无，故一切唯识。

于凌波居士 著作
释 迦 比 丘 汇整

诸种子者，

谓异熟识所持一切有漏法种，

此识性摄，故是所缘。

无漏种子虽然依附此识，

而非此识性摄，故非所缘。

节录 《成唯识论》

第一章　唯识宗及其所依的经论

一、唯识与唯识宗

《唯识三十颂》，是建立法相唯识宗的基本论典，所以在「一本十支」之学的「十支论」中，《唯识三十论》被称为「高建法幢支」。关于本宗的创立与传承，见本书《大乘百法明门论讲记》第一章。

唯识宗有五种名称：一法相宗，二唯识宗，三普为乘教宗，四应理圆实宗，五慈恩宗。由判决诸法的体性相状故，名曰法相宗。由明万法唯识的妙理故，名曰唯识宗。由普为发趣一切乘者故，名曰普为乘教宗。由所谈的义理，均是圆满真实故，名曰应理圆实宗。由大唐慈恩寺玄奘、窥基二大师所弘传故，名曰慈恩宗。此宗自玄奘、窥基开二师开宗后，百余年间，宗风甚盛，研究者颇多。唯至唐武宗会昌法难期间，此宗的经疏大部分焚毁，此后遂一蹶不振。

唯识，梵语vijnapti-matrata.音译毗若底摩坦喇多，梵语倒置，称为「识唯」，汉土译为「唯识」。识者心之别名，所谓唯识，即简去心外诸法，择取识心。这是遮简迷

情、外界有实我实法的存在，表显内界识心的真性法相。换句话说，唯识宗立论，以我人心识之外的万有现象，皆是由我人心识自体所变现而来，亦即由第八阿赖耶识中之种子所变生，故除心识之外，万有现象皆非实在。因此说「唯识无境」；或自万有现象自识所变一面来说，称为「唯识所变」。

识变，是唯识宗的独特理论，意谓世间万法，皆是识所变现而来，此称为识变。《成唯识论》二曰：「然依识变，对遣妄执真实我法说假似言。」识变是识的转变、转化、变现的意思。《唯识三十颂》首颂曰：「由假说我法，有种种相转。」《成唯识论》释云：「转谓随缘施设有异。」意思是，随不同的因缘，而有种种不同的名言安立，就叫做转。《识论》又解释识变曰：「变谓识体转似二分，相、见俱依自证起故，依斯二分施设我法，彼二离此无所依故。」上段论文是说：八识心王及各各相应心所，皆能从自体转变（变现）出似有实无（似实实假）的相分和见分。见分是能认识的作用，相分是似外境的影像，依此二分施设（假说）我法，而此相、见二分，是识体转变出来的，离开识体，也就没有相、见二分，这就是识变。

此外，「五法」是唯识学上很重要的名词，有加以诠释的必要。五法是相、名、分别、正智、如如。一、相，相者是事物的相状，森罗万有的有为法，皆是依因托缘所生，此法于生起存在期间，各有其相。如人有人之相，畜有畜之相。有相即有名，相是安立名称言说的对象。二、名，名即事物的名称，是「谓即于相所有增语」，增语就是于相上安立名称，用来诠释其相。于此，名是能诠，相是所诠。即名是依事物的相状，安立山河房舍、象马牛羊的名称。三、分别，即「三界行中所有心、心所」，也就是主观的心识作用，包括八识心王及五十一个相应心所在内。此主观的心识，对于事物或分别其相，或分别其名，或分别名与相的关系，因名为分别。四、正智，正智也是一种能缘的认识作用，其所不同于分别者，分别是有漏的；正智是无漏的、无分别的正知，它所缘的对象就是如如。

在大乘佛教的宗派中，各有其不同的教判。本宗的教判称为「三时教判」——指佛陀教法的三个时期。这是窥基大师根据《解深密经》无自性相品的三时说而立。此又作有、空、中三时。《成唯识论述记》卷一称：一、第一

时教，释尊于初时为发趣声闻乘者宣说四谛之理，称为第一时有教。指阿含经等所说「我空法有」之旨，谓一切存在均由因缘所生灭，故无实体，然实有构成存在之要素，故称有教，指小乘。二、第二时教，释尊为发趣大乘者讲说「诸法皆空」之理，如《般若经》等之说，谓一切万法本来即为空，此系否定之教法，称为空教，指大乘空宗。三、第三时教，释尊普为发趣一切乘者讲说中道之义，如《华严经》、《解深密经》等，以三性三无性之说，谈空之真意，肯定非有非无之中道，故称中道教，指唯识宗。此教系从小乘教进入大乘之大乘教，故又称真大乘教。

此三时教中的初时有教与第二时空教，称为未了的方便义教（方便权巧而未圆满之教法，摄机、教理各有互缺），对前二者，则第三时中道教称为真实了义教（完全、真实之说教，摄机教理具圆）。三时教判原系印度戒贤论师所立。

二、六经十一论与一本十支之学

《唯识三十颂》，是唯识宗的基本论典，唯识宗即依此论典而建立。唯识宗，是我国大乘八宗之一，要明白唯识宗的传承，须先自印度的瑜伽行学派说起（见本书大乘百

法明门论讲记第一章）；要明白《唯识三十颂》在唯识宗中的地位，就要自唯识宗所依的经论说起；唯识宗所依的经论，古来有所谓「六经十一论」之说。在六经中，以《解深密经》为本经；在十一论中，以《瑜伽师地论》为本论。六经是：

1.《大方广佛华严经》：有三种译本。一者东晋佛陀跋陀罗译，六十卷华严；二者实叉难陀译，八十卷华严；三者唐般若译，四十卷华严。其中般若所译者，仅该经的《入法界品》。

2.《解深密经》：有四种译本。一者宋求那跋陀罗译，名《相续解脱经》；二者北魏菩提流支译，名《深密解脱经》；三者陈真谛译，名《佛说解节经》；四者唐玄奘译，五卷，名《解深密经》。

3.《如来出现功德庄严经》：中土未译。

4.《阿毗达磨经》：中土未译。

5.《楞伽经》：有三种译本。一者宋求那跋陀罗译，四卷，一名《楞伽阿跋多宝经》；二者魏菩提流支译，十卷，名《入楞伽经》；三者唐实叉难陀译，七卷，名《大乘入楞伽经》。

6.《厚严经》：中土未译。

十一论部分是：

1.《瑜伽师地论》：弥勒说，唐玄奘译，一百卷。

2.《显扬圣教论》：无著菩萨造，唐玄奘译，二十卷。

3.《大乘庄严经论》：无著造，唐波罗颇蜜多罗译，十三卷。

4.《集量论》：陈那造，陈真谛译，四卷。另有唐义净译本。

5.《摄大乘论》：无著造本颂，世亲造释论十卷，另有无性所造之释论十卷，上均为唐玄奘译。另有两种异译本，一为真谛所译之本论及世亲释论；一为佛陀扇多所译无著本论及世亲释论。

6.《十地经论》：世亲造，北魏菩提流支译。

7.《分别瑜伽论》：弥勒说，中土未译。

8.《辨中边论》：弥勒说本颂，世亲造释论，唐玄奘译，三卷。另有陈真谛异译本，名《中边分别论》，二卷。

9.《二十唯识论》：世亲造，唐玄奘译，一卷。另有两种异译本，一为北魏菩提流支译本，名《大乘楞伽唯识

论》，一卷；一为陈真谛译，名《大乘唯识论》一卷。

10.《观所缘缘论》：陈那造，唐玄奘译，一卷。另有陈真谛异译本，名《无相尘论》，一卷。

11.《阿毗达磨杂集论》：安慧菩萨杂糅，唐玄奘译。

此外，本宗尚有「一本十支」之学，此又称「十支论」，是以《瑜伽师地论》为本论，以百法、五蕴等十种论典为支论，这是研究唯识学必读的论典，十支论的名称如下：

1.略陈名数支、《大乘百法明门论》：这是略录《瑜伽师地论·本地分》中名数，以一切法无我为宗。

2.粗释体义支、《大乘五蕴论》：这是摄《瑜伽师地论·本地分》中境事，而以无我唯法为宗。

3.总苞众义支、《显扬圣教论》：这是错综《瑜伽师地论》十七地要义，而以广明教法为宗。

4.总广苞大义支、《摄大乘论》：这是总括瑜伽、深密法门，诠释《阿毗达磨集论》、《摄大乘论》宗要，以简小入地为宗。

5.分别名数支、《阿毗达磨杂集论》：这是总括《瑜伽师地论》一切法门，集《阿毗达磨经》所有宗要，以

蕴、处、界三科为宗。

6.离僻彰中支、《辨中边论》：这是叙七品以成瑜伽法相，以中道为宗。

7.摧破邪山支、《二十唯识论》：这是释七难以成瑜伽唯识，以唯识无境为宗。

8.高建法幢支、《三十唯识论》：这是广诠瑜伽境体，以识外无别实有为宗。

9.庄严体义支、《大乘庄严论》：这是括瑜伽菩萨一地法门，以庄严大乘为宗。

10.摄散归观支、《分别瑜伽论》：此论中土未译。

三、解深密经与瑜伽师地论

唯识宗所依的经论——六经十一论，已如上节所述。在六经中，主依的经典是《解深密经》；在十一论中，主依的论典是《瑜伽师地论》。兹介绍这两部主依的经论如下，以供研究唯识的人士参考。

《解深密经》，唐代玄奘三藏译，为唯识宗主依的经典。本经凡八品，第一序品，第二至第八为正分，内容如下：

1.序品第一。

2.胜义谛相品第二：胜义谛者，即离言法性，诸法实相。此品说无二超过一切寻思与诸行相非一非异，而遍一切一味之胜义谛相。

3.心意识相品第三：此品说心、意、识之名相，以明唯识之转变。

4.一切法相品第四：此品说遍计所执、依他起、圆成实三性，以明一切法相。

5.无自性相品第五：此品说相无性、生无性、胜义无性之三种无自性性，以明三性、三无性相依之妙理，显空有和融之大义。

6.分别瑜伽品第六：此品说唯识观行。

7.地波罗蜜多品第七：此品具说菩萨十地、乃至佛地，及菩萨所应学事，即所谓六波罗蜜。并明其所对治愚痴粗重，所经三大不可数劫。

8.如来成所作事品第八：此品说三身功德，别释三藏差别。

《瑜伽师地论》，弥勒菩萨说，唐代玄奘三藏译，一百卷。异译有真谛所译之《决定藏论》。本论汉译名

《瑜伽师地论》，依梵文原意及藏译本名称，为《瑜伽行地论》，称「师地」者，谓三乘行者，修瑜伽行，能自利利他，谓之瑜伽师。瑜伽师所依所行之境界，称瑜伽师地。此论明修习瑜伽观行者所经历的十七个阶段，谓之十七地，故名瑜伽师地论。梵语瑜伽yoga，意译相应，有一致、和合、相称的意思，这是依调息等方法，集中心力、精神于一点，以修止观为主的修行方法。本论全书判为五分，名称是本地分、摄决择分、摄释分、摄异门分、摄事分，兹分别介绍其内容如下：

1.本地分：这是前五十卷的内容，此分广说瑜伽禅观境界十七地的意义，以境、行、果三相摄十七地，这是本论的主体。十七地是：

⑴五识身相应地：此地依前五识立论，建立此地，虽然此地中分别多法，而以前五识为主。

⑵意地：此地以六、七、八识，同依意根，乃以此立论。

⑶有寻有伺地

⑷无寻唯伺地

⑸无寻无伺地：寻谓寻求，伺谓伺察，或思心所，

或慧心所，于境推求，粗位名寻：于境审察，细位名伺，依有无寻伺，建立三地。

⑹三摩泗多地：三摩泗多，意为等引，此指殊胜定境，离昏沉、掉举，由平等所引发，故立此等引地。

⑺非三摩泗多地：与上境相反，即非等引之境。

⑻有心地

⑼无心地：以上二地，就五门立论：一者就地总说门，二者心乱不乱门，三者心生不生门，四者分位建立门，五者真实义门。

⑽闻所成地：谓从闻所生之解文义慧，及与慧相应的心及心所等。

⑾思所成慧地：谓从思所生之解法相慧，及与慧相应的心及心所等。

⑿修所成慧地：谓从修所生之解理事慧，及与慧相应的心及心所等。

⒀声闻地

⒁独觉地

⒂菩萨地：以上三地，为三乘种性，发心修行所得

之果。

⒃有余依地：此系以证得有余涅槃立论。

⒄无余依地：此系以证得无余依涅槃立论。

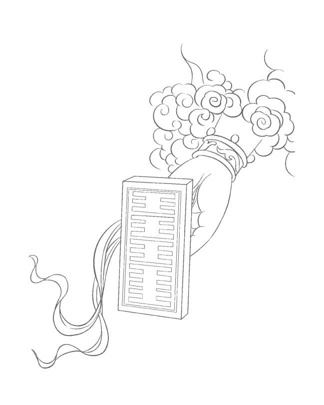
以上十七地，由境、行、果三相所摄，境摄九地，行摄六地，果摄二地。此论名地论者，取譬喻于所行所依所摄。此本地分，详谈法相，五性齐被，无一法不摄。

2.摄决择分：次三十卷，略摄十七地，显扬本地分中未尽要义，发挥唯识道理，于境谈八识，于行详菩萨，于果说无住涅槃。

3.摄释分：次二卷，略摄诸经，解释诸经之仪则。

4.摄异门分：次二卷，略摄经中所有诸法名义差别。

5.摄事分：后十六卷，明释三藏之要义。



第二章　唯识三十颂科判大纲

一、唯识三十颂与成唯识论

《唯识三十颂》，是建立唯识宗的基本论典；而《成唯识论》，是诠释《唯识三十颂》最重要的论著。世亲论师住世时代，晚年造《唯识三十颂》，本颂造出，未造释文而入寂，未几十大论师继起，各为三十颂造释论，斯时法海波澜，至为壮阔。唐代玄奘三藏由印度回国，携回十家释论百卷，奘师译此论时，本主张十家释论各别全译，后以弟子窥基之请，糅集十家之义成为一部，其中异义纷纭之处，悉折中于护法之说，故《成唯识论》十卷，虽说是糅集十师之作，而实以护法一家为宗，名为传译，不啻新造。

基师亦尝述其传译参糅之绩云：十家别译之初，神昉、嘉尚、普光、窥基四人同受师命，共同翻译。数日之后，基请退出，奘师固问其故，基对曰：「群圣制作，各驰誉于五天，虽文具传于贝叶，而义不备于一本，情见各异，禀者无依。（中略）请错综群言，以为一本，楷定真谬，权衡盛则。」久之奘师乃许，故得此论行世。

《成唯识论》一书，是诠释《唯识三十颂》的论著，为学唯识必读的论典。本论内容，以一切法唯识所现。即以识有非空，境无非有为宗。先破小乘外道，继明唯识之理。以文科判有三种判别方法（见本书第二讲）。但唯识之学，是一门极为艰深，极为繁琐的学问，它「文如钩锁，义如连环」；亦可说是「字包千训，言含万象」以现代人的语文训练，不要说不了解它的意义，甚至于读不通它的句子。特别是十卷《成唯识论》，它一方面字字珠玑，是发掘唯识妙理的宝藏；但另一方面，它糅集十家之说，破斥多家外道及小乘异说，所以在行文之时，有如枝上岔枝，叶旁长叶，顺着枝叶走下去很难再回到原点。此外，窥基尚著有《成唯识论述记》十卷（或二十卷，亦有六十卷本行世）一书行世。这是注解《成唯识论》的著作，本书内容分为五门，即：

1.教时机，分为说教时会与教所被机两种。

2.论宗体，以唯识为宗而谓其体有四重。

3.藏乘所摄，谓《成唯识论》为一乘之所摄，并为三藏中之菩萨乘所摄。

4.说教年主，以慧恺之《俱舍论》序论说世亲与十大

论师之年代。

5.本文判释，即就本文述释其义。

《成唯识论述记》一书，在元代时即告失传，清代末年杨仁山优婆塞得之于日本，由金陵刻经处刻印行世。在唐代，注释《成唯识论述记》的书，有道邑之《成唯识论义蕴》五卷，如理之《成唯识论疏义演》二十六卷，灵泰之《成唯识论疏钞》十八卷等。述记一书，是窥基随玄奘大师笔受《唯识论》时，以所闻之于大师者，随时笔札，识论完成，更为此记。凡识论中不尽之义，及己意当发抒者，皆于此记中见之。这相当于随堂笔，素称难读。传说清末状元夏同和语人，他初读《成唯识论》，有如月下看花；再读成《唯识论述记》，直如堕入五里雾中，由此可见唯识之学，是一门「微细最微细，甚深最甚深，难通达最难通达」的学问。

二、《唯识三十颂》全文

《唯识三十论颂》，是建立唯识宗的基本论典，古今注释三十颂的书不胜计数。在我国、以《成唯识论》最为重要。但《识论》十卷雄文，一方面是字字珠玑，是发

掘唯识要义的宝藏；另一方面它行文有如枝上岔枝，叶旁长叶。所谓「文如钩锁，义若连环」使人初读之下，如堕入五里雾中，不知所来，亦不知所往。如何读通《成唯识论》呢？唯有熟读本颂，以颂文对照识论，便有脉络可寻了。三十颂是世亲菩萨所造，以五言四句为一颂，全文三十颂，计六百字。一般多以三科分判，即序分、正宗分、流通分。而本颂全文皆是正宗分，并无序分和流通分。在科分三十颂之前，先要熟读三十颂全文：

由假说我法　有种种相转　彼依识所变　此能变唯三

谓异熟思量　及了别境识　初阿赖耶识　异熟一切种

不可知执受　处了常与触　作意受想思　相应唯舍受

是无复无记　触等亦如是　恒转如瀑流　阿罗汉位舍

次第二能变　是识名末那　依彼转缘彼　思量为性相

四烦恼常俱　谓我痴我见　并我慢我爱　及余触等俱

有复无记摄　随所生所系　阿罗汉灭定　出世道无有

次第三能变　差别有六种　了境为性相　善不善俱非

此心所遍行　别境善烦恼　随烦恼不定　皆三受相应

初遍行触等　次别境谓欲　胜解念定慧　所缘事不同

善谓信惭愧　无贪等三根　勤安不放逸　行舍及不害

烦恼谓贪瞋　痴慢疑恶见　随烦恼谓忿　恨复恼嫉悭
诳谄与害憍　无惭及无愧　掉举与昏沉　不信并懈怠
放逸及失念　散乱不正知　不定谓悔眠　寻伺二各二
依止根本识　五识随缘现　或俱或不俱　如涛波依水
意识常现起　除生无想天　及无心二定　睡眠与闷绝
是诸识转变　分别所分别　由此彼皆无　故一切唯识
由一切种识　如是如是变　以辗转力故　彼彼分别生
由诸业习气　二取习气俱　前异熟既尽　复生余异熟
由彼彼遍计　遍计种种物　此遍计所执　自性无所有
依他起自性　分别缘所生　圆成实于彼　常远离前性
故此与依他　非异非不异　如无常等性　非不见此彼
即依此三性　立彼三无性　故佛密意说　一切法无性
初即相无性　次无自然性　后由远离前　所执我法性
此诸法胜义　亦即是真如　常如其性故　即唯识实性
乃至未起识　求住唯识性　于二取随眠　犹未能伏灭
现前立少物　谓是唯识性　以有所得故　非实住唯识
若时于所缘　智都无所得　尔时住唯识　离二取相故
无得不思议　是出世间智　舍二粗重故　便证得转依
此即无漏界　不思议善常　安乐解脱身　大牟尼名法

三十颂颂文，如上所录。本颂内容，以一切法唯识所现。即以识有非空，境无非有为宗。先破小乘外道，继明唯识之理。以文科判有三种判别方法：

1.以相、性、位三分科判：即一者明唯识相；二者明唯识性；三者明唯识位。这在三十首颂文中，由第一至第二十四颂是明唯识相，第二十五颂是明唯识性；第二十六至第三十是明唯识位。

2.以初、中、后三分科判：在三十首颂文中，初一颂半为初分，次二十三颂半为中分，后五颂为后分。

3.以境、行、果三分科判：初二十五颂是明「唯识境」，次四颂是明「唯识行」，最后一颂是明「唯识果」。

现依第一种科判，分别说明三分如下：

1.明唯识相：此即依他起性之法。依他起法，是依因托缘生起，唯识所现。凡夫外道，不知唯识无境之理，执心外有别实境，因此生起我执、法执。故论主最初以种种方便，广明唯识相状、即是依他起之诸法，以破除其我执、法执。

2.明唯识性：此即圆成实性，修唯识行者，虽知万法

皆此心虚妄显现，而犹未能了达真性，是以次明唯识实性、即圆成实性，以此显示真如常住一味。

3.明唯识位：三十颂的前二十五颂，说明唯识相、性，依他圆成，无非是说明依他如幻，使修唯识行者，断妄染执障，证到圆成真理，而成三身万德的佛果。然佛果功德，殊妙无边，非少修行可能证圆，必须历经资粮、加行、通达、修习、究竟五位，十住、十行、十回向、十地、妙觉四十一阶，历经三大阿僧祇劫，方能至三身万德之佛地，故次第三，明唯识位。

三、唯识三十颂科分

现在依唯识相、唯识性、唯识境三分科判，列表说明如下：

唯识三十颂分科表：

1.明唯识相：前二十四颂。

甲、略标：⑴释难破执。⑵标宗归识。⑶彰能变体。

乙、广释：⑴明能变相：异熟能变、思量能变、了境能变。

⑵正辨唯识。

⑶通释妨难：释违理难、释违教难。

2.明唯识性：第二十五颂。

3.明唯识位：第二十六颂至第三十颂。

依据上列的分科，于此拟定出讲解的顺序及内容，即是：

1.释难破执：由假说我法，有种种相转。

2.标宗归识：彼依识所变。

3.彰能变体：此能变唯三：谓异熟、思量，及了别境识。

4.异熟能变：

⑴三相门：初阿赖耶识，异熟一切种。

⑵所缘行相门：不可知；执受、处、了。

⑶心所相应门：常与触、作意、受、想、思相应。

⑷五受相应门：（相应）唯舍受。

⑸三性分别门：是无覆无记。

⑹心所例同门：触等亦如是。

⑺因果譬喻门：恒转如瀑流。

⑻伏断位次门：阿罗汉位舍。

5.思量能变：

⑴举体出名门：次第二能变，是识名末那。

⑵所依门：依彼转。

⑶所缘门：缘彼。

⑷体性行相门：思量为性相。

⑸心所相应门：四烦恼常俱，谓我痴我见，并我慢我爱，及余触等俱。

⑹三性分别门：有覆无记摄。

⑺界系分别门：随所生所系。

⑻起灭分位门：阿罗汉灭定，出世道无有。

6.了境能变：

⑴能变差别门：次第三能变，差别有六种。

⑵自性行相门：了境为性相。

⑶三性分别门：善不善俱非。

⑷相应俱受门：

①列名六位：此心所遍行，别境善烦恼，随烦恼不定。

②受俱分别：皆三受相应。

③重明五位：

遍行：初遍行触等。

别境：次别境谓欲，胜解念定慧，所缘事不同。

善：善谓信惭愧，无贪等三根，勤安不放逸，行舍及不害。

烦恼：烦恼谓贪瞋，痴慢疑恶见。

随烦恼：随烦恼为忿，恨覆恼嫉悭，诳谄与害憍，无惭及无愧，掉举与昏沉，不信并懈怠，放逸及失念，散乱不正知。

不定：不定谓悔、眠，寻、伺二各二。

⑸所依门：依止根本识。

⑹俱不俱转门：五识随缘现，或俱或不俱，如涛波依水。

⑺起灭分位门：意识常现起，除生无想天，及无心二定，睡眠与闷绝。

7.正辨唯识：是诸识转变，分别所分别，由此彼皆无，故一切唯识。

8.释违理难：

⑴心法生起缘由：由一切种识，如是如是变，以辗

转力故，彼彼分别生。

⑵有情相续缘由：由诸业习气，二取习气俱，前异熟既尽，复生余异熟。

9.释违教难：

⑴三种自性：

正辨：遍计所执性：由彼彼遍计，遍计种种物，此遍计所执，自性无所有。

依他起性：依他起自性，分别缘所生。

圆成实性：圆成实于彼，常远离前性。

明不一不异：故此与依他，非异非不异，如无常等性。

明依圆前后：非不见此彼。

⑵三种无性：

总说：即依此三性，立彼三无性，故佛密意说，一切法无性。

别明：相无性：初即相无性。

生无性：次无自然性。

胜义无性：后由远离前，所执我法性。

10.明唯识性：此诸法胜义，亦即是真如，常如其性

故，即唯识实性。

11.明唯识位：

⑴资粮位：乃至未起识，求住唯识性，于二取随眠，犹未能伏灭。

⑵加行位：现前立少物，谓是唯识性，以有所得故，非实住唯识。

⑶通达位：若时于所缘，智都无所得，尔时住唯识，离二取相故。

⑷修习位：无得不思议，是出世间智，舍二粗重故，便证得转依。

⑸究竟位：此即无漏界，不思议善常，安乐解脱身，大牟尼名法。



第三章　唯识学上的几个基本概念

《唯识三十颂》的科分，已如第二讲所述。在讲解颂文之前，有几个唯识学上基本的概念，先要认识清楚，不然就无从讲起。首先要探讨的，就是什么叫「识」，什么叫「唯识」。说到识和唯识，又涉及现行、种子、熏习等，都要先有一个概念，兹分别诠释如下：

一、识即是心

唯识学立论，以为宇宙间一切现象——即所谓法相，全是唯「识」所变。欲了解识变，必先了解什么是「识」。《大乘法苑义林章》曰：「识者心也，由心集起彩画为主之根本故，经曰唯心；分别了达之根本故，论曰唯识。或经义通因果，总言唯心，论说唯在因，但称唯识。识了别义，在因位中识用强故，说识为唯，其义无二。二十论云：心意识了，名之差别。」。

由上文可知，识即是心。但是，心又是什么呢？此心，非我人胸腔中的肉团心，亦非我人脑壳中的大脑，而是一种功能——能力与功用。「功能」二字，最早见于

《大毗婆沙论》，此后复见于无著菩萨的《摄大乘论》，此后由世亲、护法等充实其内容，立为现行界的原因，而为种子的异名。于此可知，识即功能，功能即种子。此三者，三位一体，非一非异。于此，来探讨此三者的意义。而由下列三义以注释之：

1.识非有质碍性之物，而是一种功能：识有四个名称，曰心、意、识、了。但此四者，都是指一种无质碍性的功能。唯识学解释谓：积集义是心，思量义是意，了别义是识（如张目见时钟，是名曰了，从而分别时刻，是名曰别）。八识各有此四种功能，各得通称为心、意、识、了，但以功能胜显来说，则第八识集诸法种子，生起诸法，名之为心。第七识恒审思量，执着自我，名之为意。前六识了别别境、及粗显之境，名之为识。以上数者，只是一种能变的法性，是离开名称言说的境界。而唯识之教，是「即用显体」，说到其体，名之为「如如」，说到其用，名之为「能变」。能则势力生起，运转不居；变则生灭如幻，非实有性。唯识立论，谓离识之外，无别有法。而所谓识，亦不过一能变的功能而已。

2.识之功能，非局限于肉身，而交遍于法界：识与大

脑之不同者，不仅大脑有质碍，识无质碍。尤其重要者，识的功能交遍法界，而大脑的作用仅局限于根身（如感觉神经与运动神经，其作用仅局限于我人的肉身）。什么叫做交遍法界？譬如我们登山临水，所见所闻，至远至广。举凡所见所闻，皆是我人眼识、耳识、意识（此处指五俱意识）之所在。试问此所见所闻，是在我人大脑之内，抑在大脑之外？大脑不过方寸之地，与所见所闻比较，有如爪上尘与大地土，其不是大脑所能范围者，至为明了。因此，识的功用在大脑之外，又不可以十百千万里计。是故其量必同虚空而无极，因此称识的功用交遍法界（此系就种子而言，至于识的现行，则随量之大小而有局限）。

3.识为种子之现行，而种子起现行，必待缘俱：识为一种功能，此功能未起现行之前，不称识而称种子；种子起现行时，不称种子而称识。所以种子是潜在的功能，识是此潜在功能的发生作用（即现行）。而识之起现行，必待四缘俱备。四缘者，因缘、等无间缘、所缘缘、增上缘。

上文称：「识为种子之现行」，种子又是什么呢？种子仍然是功能。如前所述，「功能」一词初见于无著菩萨的《摄大乘论》，世亲、护法诸论师继述之，谓一切

功能，潜藏于现象界之后，而为现象作根荄，建立本识以统摄之。功能是什么？是「非物质而产生物质之力用」者，事实上即是物理学上之「能」。「能」为心物活动的潜力，亦为心物之原料，为产生有为法之果的功用势力。《中论颂》曰：「诸法不自生，亦不从他生，不共不无因。」《阿毗达磨杂集论》释此颂曰：「自种有故不从他，待众缘故非自作，无作用故非共生，有功能故非无因。」是以诸法之因即是功能，而阿赖耶识所摄持的万法种子，种子生现行，现行熏种子，一切变现，皆是功能之力。所以所谓功能，即是种子异名。

种子一词，法相宗所立，为唯识学上极重要之术语，指在阿赖耶识中，生起一切有漏、无漏有为法的功能。《成唯识论》卷二曰：「此中何法名为种子，谓本识（阿赖耶识）中，亲生自果功能差别。此与本识及所生果，不一不异。体用因果，理应尔故。」识为一种功能，此功能未发生作用、于潜伏状态时，不称识而称种子；其发生作用——即起现行时，不称种子而称识。所谓现行，即是能生起色、心各别不同现象的作用。种种不同色、心现象，都自有他的亲因，此亲因即《识论》所称的功能。名为种

子者，以其有生起诸法的作用，犹如草木种子，能生芽茎也。

原来所谓宇宙诸法——即世间种种精神的、物质的现象，皆是阿赖耶识中种子变现而起。阿赖耶识摄持诸法种子，有生起色、心诸法的力用，此力用即称为种子。沉隐的种子（潜伏的功能）生起色心诸法时，称为现行。所以种子、阿赖耶识和它所生起的现行果法，这三者是体用因果的关系，是「不一不异」。因为本识是体，种子是用，体用之间，体是体，用是用，所以非一；但体是此用之体，用是此体之用，体不离用，用不离体，所以非异。再者，种子与现行之间，种子是因，现行是果，因是因，果是果，所以非一；但因是此果之因，果是此因之果，所以非异。这体用因果的道理，「理应尔故」。于此，进一步诠释如下。

二、种子

种子即是功能，此功能未发生作用、于潜隐状态时，称为种子。但作为种子，要具备一定的条件，在《成唯识论》卷二中，以六种条件来显示种子的体性，这叫做「种

子六」。六义是刹那灭，果俱有，恒随转，性决定，待众缘，引自果。兹分述如下：

1.刹那灭：所谓种子，只是一种「能力」，即所谓功能。它无质量形色，不能以色、声、香、味、触而测知，但在发生作用时（即生起现行时），却有力用。而当其起现行时，才生无间即灭。所谓「无间即灭」，就是它生时即是灭时，中间没有「住」的阶段。如果有生有住，就成为常法，即不是刹那灭了。刹那灭者，简别对于不生灭或不转变者，而执为一切诸法能生的因。

2.果俱有：以种子为因，生起现行，刹那即灭，但并不是灭后始成果，而是刹那生灭之际，「正转变位，能取与果」。正转变位，有别于过去或未来的转变位；与果，是以种子现行为因，所取之果，名曰与果。也就是即因生现果，因果同时，相依俱有。此处所称的果，事实上就是新熏的种子。果俱有，简除前后相生、以及相离的他身而生等。因为异时异处，便不能和合，便不是种子了。

3.恒随转：种子起现行，刹那即灭，但不是灭已即断，而是前灭后生，刹那刹那，相似随转。即种子、现行与果同时俱有，才生即灭。但在灭了之后，现行成为新熏

种子，遇缘再起现行，这叫做「种子自类相生」。换句话说，种子、现行、新熏种子，三者一类相续转起，没有间断转易。古德有偈曰：「种子生现行，现行熏种子，三法（种子、现行、熏习）辗转，因果同时。」即指此恒随转而言。恒随转，简除七转识的有间断转易，不能维持生果的功能。（虽然一第七识也恒时相续，但在十地中法空智未出现之前，也是有转变的）。

4.性决定：此明种子随它本身能熏的善恶无记之性，生起现行时，也决定其现时的善恶无记之性。亦即是善种生起善的现行，恶种生起恶的现行，此一因果法则不能混乱。这是简别于小乘有部，如善恶因生无记果，或无记因善因、生恶果等，明异性不能为亲因。

5.待众缘：种子生现行，必待众缘和合。种子的功能虽是任运而转，但法不孤起，有了种子的因缘，尚须待增上等诸缘的和合，方能起现行生果。这是简除外道等自然因恒能生果，或小乘有部的缘体恒有（倘缘体恒有，亦应恒时生果，如此于理有违）。同时显示所待的缘不是恒有，故一切种子之果，不是恒时显生。

6.引自果：种子不是一因生众果，而是各各引生自

果。即是色法种子仍生色法之果，心法种子仍生心法之果，此一法则不能混乱。这是简别于外道的一因可生众果，及小乘有部主张色心互为因果。

种子即是功能，但种子（即功能）由何而来呢？照唯识学上说，种子有二类，一者是本有种子，二者是新熏种子。此是指种子的来源或原因而说的。本有种子，谓阿赖耶识中，本来含藏有有漏、无漏一切有为法的种子；新熏种子，谓阿赖耶识中所藏之种子，非为本来所固有，系由现行之前七识、随所应而色心万差之种种熏习，而成为有生果功能之新种子。于此，有护月、难陀、护法三师不同的主张。兹分述如下：

1.护月论师主张：他主张本有说，他以为一切种子，是阿赖耶识的功能作用，本来俱有，并不是由新熏发生；熏习不过能增长养成本来固有的种子，他引以下经论来证明他的理论：《无尽意经》：「一切有情，无始时来，有种种界，如恶叉聚，法尔而有。」（界是因义，就是种子差别的异名）《阿毗达磨经》：「无始时来界，一切法等依。」。

2.难陀论师主张：他主张新熏说，他以为一切种子，

都是由现行的熏习而发生的。因为能熏与所熏，都是无始以来俱有，所以从无始来就有熏生的种子。他以为所谓种子者，必借熏习而发生。再者种子是习气的异名，所谓习气，就是现行所熏习的气分，由之可知种子是由新熏而来。他引以下的经论来证明他的理论：《多界经》：「诸有情心，染净诸法，所熏习故，无量种子之所积集。」《摄大乘论》：「内种定有熏习，外种熏习或有或无。」。

3.护法论师的主张：护法论师采取折衷之说，他以为诸法种子，本有两类，即本有种子和新熏种子。这两类种子，都是无始以来就有的。阿赖耶识中，具有法尔生起一切诸法的差别功能，这就是本有种子，此又名本性住种；同时在无始以来，由现行的势力，留贮在阿赖耶识中而有生果的作用，这就是新熏种子，此又名习所成种。此本新二种，相待而能生起诸法的现行。

后世唯识学者，都以护法的观点为正义。故种子依其生起来说，就分为本有种子和新熏种子。本有种子，又名本性住种，这是先天的、本能俱有的。新熏种子，又名习所成种，这是后天的、学习而来的。

依种子的性质说，又分为有漏种子和无漏种子。一是有漏种子，这是能产生种种现象的种子，亦即三界六趣受生死的种子。此中又有名言种子、我执种子、有支种子之分。二是无漏种子，这是能生菩提之因的种子，亦即入见道位乃至阿罗汉、佛果位的出世种子。此中又有生空种子、法空种子、二空种子之分。《成唯识论》卷二曰：

诸种子者，谓异熟识所持一切有漏法种，此识性摄，故是所缘。无漏法种虽依附此识，而非此（识）性摄，故非所缘。

这是说，一切有漏种子为第八阿赖耶识之识体所摄持，且为第八识见分所缘，故称「故是所缘」；而无漏种子虽然也依附于阿赖耶识，但并非阿赖耶识之识性所摄，故不是此识所缘。无漏种子是能生菩提之因的种子，此有三种，一者生空无漏种子，即我空无漏，此属见道位无漏种子。二者法空无漏，属修道位无漏种子。三者二空（我空、法空）无漏种子，此为无学道的无漏种子。

无漏种子依于异熟识之自体分，而非异熟识性所摄持。以无漏种子，其性唯善，不是无记性，故不与异熟识之体性相顺，体性既不相顺，故此无漏种子与异熟识体性

不可相即。无漏种子依于异熟识之自体分，以非异熟识所摄持，亦不为异熟识之见分所缘。

有漏种子即是生起诸种现象，三界六趣受生死的种子。此有三种，一者名言种子，二者我执种子，三者有支种子。种子又名习气，即是现行熏习的气分。《瑜伽师地论》五十二曰：「云何略说安立种子？谓于阿赖耶识中，一切诸法遍计自性妄执习气，是名安立种子。」。

三、熏习

在前文之中，屡屡说到「现行」二字。现行又作何解释？原来阿赖耶识有生一切法之功能，此能生之因，谓之种子，自此种子生起的色、心诸法，谓之现行。能生的种子是因，所生的现行是果。当种子生起现行之际，现行有强盛的势用，刹那间熏习起现行的种子成为新种子，这就称为「种子起现行，现行熏种子」。在种子起现行时，种子是因，现行是果。而现行熏种子时，现行是因，受熏的新种子是果。这三者是「刹那生灭，与果俱有」。此「种生现」的因果之同时，也是「现生种」的因果。有如烛炷生焰（种生现）之时，同时也正是焰烧炷（现熏种）之时。

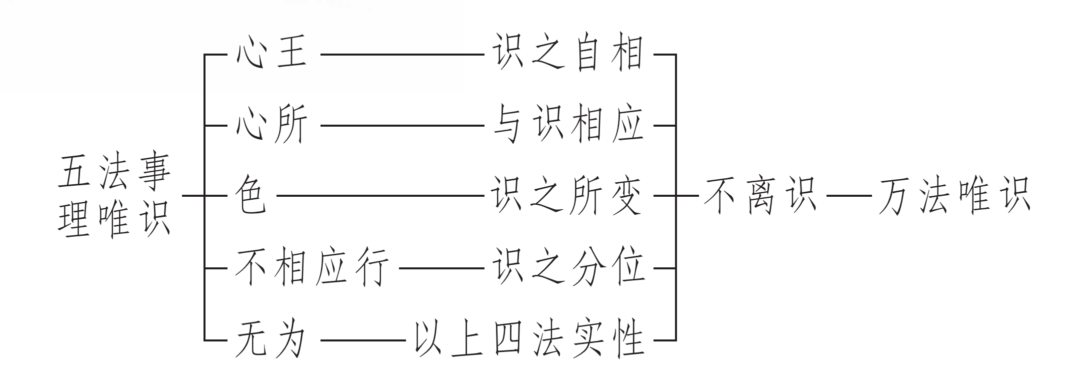
于此，又出现「熏习」二字。所谓熏习，是我人身、口所表现的善恶行为（身行、语行），或意识所生起的善恶思想（意行），其「气分」留于阿赖耶识中，如香之熏衣，即谓之熏习。而我人身口意三者所表现之行为，就叫做现行。换句话说，第八阿赖耶识，能将经验的痕迹保存下来，这就是气分或种子。而经验（身口意三者的行为）的痕迹，能影响一个人未来的性格及行为，这就是熏习。一个人习于为善，这善行是一种熏习；一个人惯于为恶，这恶行也是一种熏习。熏习不是刻意造成的，而是不知不觉任运进行。如人行雾中，他无意使衣服受湿，也不觉得衣服受湿，而事实上他的衣服已布满了湿气。《大乘起信论》曰：「熏习义者，如世间衣服实无于香，若人以香而熏习故，则有香气。」。

种子生现行，种子是能生，现行是所生。能生的，是第八识中能生果法作用的种子，所生的是七转识，所以第八识为因，七转识是果，这是「种子生现行的因果」。现行熏种子，现行是能熏，种子是所熏，能熏的是七转识的现行法，所熏的是第八识种子，于此，七转识是因，第八识是果，这是「现行熏种子的因果」。阿赖耶的所藏之

义，也于此可见。《阿毗达磨经》曰：「诸法于藏识，识于法亦尔，更互为果性，亦常为因性。」。

最后，我们要再厘清一个观念，就是「唯识」这个名词。什么叫唯识呢？唯识二字，梵语vijnapti-matrata，音译毗若底摩坦喇多。梵语倒置，称为「识唯」，汉土译为「唯识」。识者心之别名，所谓唯识，即简去心外诸法，择取识心。这是遮简迷情、外界有实我、实法的存在，表显内界识心的真性法相。换句话说，唯识宗立论，以我人心识之外的万有现象，皆是由我人心识自体所变现而来，亦即由第八阿赖耶识中之种子所变生，故除心识之外，万有现象皆非实在。因此说「唯识无境」；或自万有现象自识所变一面来说，称为「唯识所变」。

在《大乘百法明门论》中，有「五法事理唯识」一词，束百法以五位，即心王法、心所有法、色法、心不相应行法、无为法。此五位法，前四位是事，后一位是理，如下表所示：



关于识变，有因能变与果能变之分，因能变者，即种子生起八识之变；果能变者，各各识体上生起相、见二分，而有万法之生起。此留在后面再讲。



第四章　识变——三能变识

三十颂讲座，今天开始讲到正文。今天讲三十颂首颂：「由假说我法，由种种相转，彼依识所变，此能变唯三。」首颂中有三个主题，即一、释难破执——为问难者解释唯识之理，以破其执着；二、标宗归识——标出万法唯识所变的宗旨；三、彰能变体——说明能变之识唯有三种。现在依次讲解如下。

一、释难破执——由假说我法，有种种相转

唯识三十颂的主旨，在于说明心识之外，没有固定的实我，也没有固定的实法。但是在这世界上，明明有圆颅方趾的「我相」，和芸芸众生；也明明有山河大地，房舍器物的「法相」，若一定说没有我、法，如何能使世人信服呢？于是世亲菩萨，假借外人质疑之词，来说明万法唯识的妙理。外人质问曰：

「如果照你们唯识家所说，『万法唯识，识外无法』，为什么世人皆说有我、有法呢？纵然世人迷昧，说的不对，可是在你们觉悟的圣教中，不是也说菩萨、声闻

等的我，和四谛、五蕴等的法呢？」。

外人这一问，问的非常尖锐。如果说有我相、法相，唯识义就不能成立；如果说万法唯识，就不该说我相法相。准此以论，唯识家的言论犯了两种相违的过失：一者，世人皆说有我、有法，你们唯识家说无我、无法，就犯了「世间相违过」；二者，你们唯识家说万法唯识，而圣教中又说我相、法相，就犯了「圣教相违过」。唯识家怎么回答呢？他用两句话回答：「由假说我法，有种种相转。」。

于此，我们先来探讨什么叫做我，什么叫做法。「我」，梵名atman，音译阿特曼，原意为「呼吸」，引伸为生命、自己、自我、自性等。这是印度婆罗门教，自四吠陀时代以来使用的名词。此我有四义，即一者恒常存在（常）；二者独一个体——不是集合体（一）；三者中心之所有主（主）；四者支配一切（宰）。所以称我者，有常、一、主宰的意义。早在梵书时代，婆罗门教以「梵」为宇宙最高原理，以我为个人生命原理，有「梵我一如」之说，此即佛教经典中所破的「神我」。本来，「我」只是五蕴因缘和合的集合体，何尝有一个恒、一、主宰的实我

呢？

法者，「轨持」义，轨者「轨生物解」，持者「任持自性」。《成唯识论述记》卷一曰：「法谓轨持，轨谓轨范可生物解；持谓任持，不舍自相。」简单的说，我人的见闻觉知作用，对于任何一事一物，都会于那事物上起一种见解，即是轨生物解；世间任何事物，皆有它特别的体性，我们对于它所起的见解，无论是对是错，而它本身的体性，任运摄持，而不失不变，即是任持自性。以上所说的，是狭义的法。至于广义的法，是通于一切的意思。举凡世间一切，有形的、无形的，真实的、虚妄的，精神的、物质的，事物其物的、道理其理的，林林总总，统称之曰「法」，故佛典上常用「一切法」、「诸法」、「万法」等词汇来表达宇宙万有。

至于「假」，是假托义，非真实义。《成唯识论述记》以「两重二假」来解释这个假字。即一重是无体随情假，有体施设假；一重是以无依有假，以义依体假。分述如下：

1.无体随情假：宇宙万有，都是因缘和合而生起存在，本来没有实我实法的自体。不过在世人迷情的见解

上，认为有实在的我，实我的法。其实这是我人执见上迷谬的见解，不是诸法的本相。不过佛陀为了说法的方便，随顺世情，假借我法两字，来显示所说的法体，这叫做无体随情假。

2.有体施设假：圣教所说的佛、菩萨、声闻——我，五蕴、十二处、十八界——法，虽然一一都有它的法体，但法体是没有名字的，不过假为施设，安立一个名字。而名字并不能代表其所指的法体，这叫有体施设假。以上两种我法，前者是世间的迷情妄执，后者是佛陀的随缘假设，都是没有实体的。

3.以无依有假：世人所执的我法，只是假名，没有实体，而其迷执的心，却是有体的。所以对于无体的我、法说它是假，而它寄托在有体能变的心识上，假能迷的妄情而说我法，所以称为以无依有假。

4.以义依体假：义是义用，圣教所说的我、法，是依于法体之义，假说我法。例如我人的身体，在一期生命期间，心识上的种种活动，看起来似乎有一个主宰的作用，发号施令，支配一切，似乎是我的意义；另一方面，在各种尘境上，使我们生起见闻觉知的了别作用，而那法体上

又能任持其自性而不失，似乎是法的意义。因为法体有此意义和作用，假说我、法，这叫以义依体假。

以上二假，一是随妄情的迷解假说世间我法，一是随法体的义用假说圣教我法。总结来说，我法二字，只是名言假设，只有假名，没有实体，佛菩萨为说法度生，假借名言，来施其教化，这就是「由假说我法」。「有种种相转」一句，相即相状，转是生起。我相法相，品类繁多，以其非一，故说种种，以上为第一主题的解释。

二、标宗归识——彼依识所变

识变，是唯识宗的独特的理论。它意谓宇宙万法，皆是识所变现，称为识变。《成唯识论》二曰：「然依识变，对遣妄执真实我法说假似言。」识变是由识转变、变现的意思。识论解释识变曰：「变谓识体转似二分，相、见俱依自证起故，依斯二分施设我法，彼二离此无所依故。」上段论文是说：八识心王及各各相应心所，皆能从自体转变（变现）出似有实无（似实实假）的相分和见分。见分是能认识的作用，相分是似外境的影像，依此二分施设假说我法，而此相、见二分，是识体变现出来的，离开识

体也就没有相、见二分，这就是识变。

所谓识，本来是一种功能，此功能未起现行之前（即潜隐的功能），不称识而称种子。此功能发生作用（由潜隐而生起现行），不称种子而称识。种子生现行，必待缘俱。心法生起要具备四种缘，色法生起只须二种缘，此留待后文再讲。

三十颂说，八识为三能变。即颂文谓：「此能变唯三」，唯三，指八种识有三类能变，即异熟能变、思量能变及了别境能变。《成唯识论》诠释能变，谓能变有二种：一者因能变，一者果能变。论曰：「此三皆名能变识者，能变有二种：一、因能变，谓第八识中等流、异熟二因习气；等流习气，由七识中善、恶、无记熏令生长；异熟习气，由六识中有漏善、恶熏令生长。二、果能变，谓前二种习气力故，有八识生，现种种相。」。

所谓「因能变」，就是第八识所摄持的种子（即等流、异熟二因习气）的转变——由潜隐的种子起现行，转变为第八识（即等流、异熟二因习气所生的果）。在此转变中，种子为因，第八识识体为果，故说名因能变；所谓「果能变」，是第八识体生起时，前七识相继生起，在八个识及其心所

的自体分上，各各生起相、见二分的变。

事实上，因能变与果能变本是一件事，识体以种子为亲因而生，故说种子为因能变；而识体从种子生时，同时识体上变现出相、见二分，故说识体为果能变。因果二种变，非是前后异时，而是同时转变，但在意义上说，这是两种转变。

简单的说，因能变，就是种子生起八识识体的变；果能变，就是八识识体变现相、见二分的变。此处要注意的，即八识识体变现相、见二分时，其所相应的心所，也各各变现出相、见二分。

于此有一疑问，所谓因能变，是种子生起八识识体的变。而种子是第八识所摄持，何以又能生出第八识？答案是这样，所谓种子与识，基本上只是一种功能。第八识与其所含藏的种子，是无始以来同时俱有的，种子是能生之因，八识现行是所生之果；而现行是能熏之因，受熏的新种子是所生之果，此二重因果，是刹那灭，果俱有。因此，种子能生出第八识，第八识同时也能摄持种子。

果能变，是八识识体转变出相、见二分的变，但在转变相见二分的同时，识体本身就不称为识体，而称为自证

分了。正如《识论》所称：「变谓识体转似二分，相见俱依自证起故。」这时，八识心王，及一切心所，各各析为相、见、自证三分。由此而有了心物相对的世界。即自证分与见分，同属能缘虑作用的心识界，相分只是所缘虑的物质界。唯识家以相分随同见分，同依识体变现，此即是摄物归心，所以成其唯识。

解释所变，十大论师所见不一。安慧但立识体一分，难陀立相见二分，陈那于相见之外立自证分，成为三分，护法于三分之外更立证自证分，成为四分。因此，就有了「安难陈护，一二三四」之说。不过，后世都以护法之说为正义。这就叫做「识体四分」。四分，就是说心、心所有四种作用。分是一分（一部分），四分即指心、心所的四部分作用。四部分即是相分、见分、自证分、证自证分。相分是客观的外境，唯此外境并非实有，而是内识所变现的。见分，这是主观的认识作用，它所认识的就是心识所变现的相分。自证分，这是对主观的认识作用加以证知的作用，它也就是识的自体。证自证分：这是识的自体，对自证分再度证知的一种作用。

唯识宗立八识心王，五十一相应心所，此心王、心

所，体虽各一，而分别其所起的作用，则有四种，即上述之四分。三十颂颂文谓「有种种相转」，所谓种种相，指的是我的种种相，法的种种相，都是「依」着内「识所变」现的「见分」、「相分」而起假说。因此，这见分和相分都是识所变现出来的。兹再详说四分：

1.「相分」：即自心体上变现出为见分所缘的境相。这在唯识学上，摄尽一切所谓客观的现象。因为心识是能缘虑之法，心识生起时，识体变现出相见二分，见分是能缘虑的作用，相分是所缘虑的境相。唯识宗立论，以为宇宙万法，皆内识之所变现，故所谓相分，是第八识的色法种子——所谓相分色所变现的境相。相分之相与像字通用，如相片又称像片，亦称肖像，故所谓相，亦就是影像。此影像不是外境的「本质色」，而是托第八阿赖耶识的「相分色」，在眼识上再变现一重「相分」（影像），由眼识的见分去缘。所以唯识学上说：「识所缘，唯识所变。」。

2.「见分」：即心识的缘虑作用，亦即主观的认识主体。心识生起，自其自体变现出相、见二分，相分是色法，概括世间一切物质现象；见分是心法，有缘虑作用，

是认识的主体。不过此见分与相分，都是识体之所变现，摄物归心，所以成其唯识。

3.自证分：又作自体分，自觉的证知作用。见分有缘虑、了别相分的作用，但不能自知其所见有无谬误，故必须另有一证知其作用者，即是自证分。自证分即识之自体，故又名自体分。

4.证自证分：心法四分之一，对自证分加以证知的作用，这是识体作用的一部分。自证分有证知见分的作用，但谁来证知自证分有无谬误呢？于是识体更起一种作用，以证知自证分的所证是否正确，此再度证知的作用，即是证自证分。但谁来证知证自证分有无谬误呢？就是原来的自证分，因为自证分和证自证分二者，能够互缘互证，所以就不必另立一个证证自证分了。

三、彰能变体——谓异熟思量，及了别境识

唯识宗立八识，谓八识皆能转变，而此转变，只有三类。故三十颂颂文曰：「此能变唯三，谓异熟思量，及了别境识。」八识唯有三类能变。此三能变是：

1.初能变识：又称异熟能变识，指第八阿赖耶识的转

变。

2.第二能变识：又称思量能变识，指第七末那识的转变。

3.第三能变识：又称了别能变识，指前六识的转变。

当识变时，并不是任何一识单独转变，而是三类识全体次第转变。转变的主因，是阿赖耶识中储藏的种子，何类种子成熟，则转变出何种境界。

颂文中的「此」字，就是指依识所变的相见二分。能变是对所变而言，佛典用语，常有能、所二字。能是主动，所是被动。如心识缘境，有所谓能缘、所缘等是。所以相、见二分是被变现的，名为所变；识是变现的主体，名为能变。能变之识，在体方面说，则有眼、耳、鼻、舌、身、意、末那、阿赖耶八种识；但是约类来讲，「唯」有三类。唯是决定义，既非是二，也非是四，决定是三。即初能变的异熟能变识，第二能变的思量能变识，第三的了境能变识。

异熟能变识，是引业所感得的有情总报真异熟的果体。也就是阿赖耶识，所以阿赖耶识旧译果报识，新译异熟识。异熟是什么意思呢？异者不同，熟者成熟。果异于

因，称为异熟。异熟二字，有下述三义：

1.异时而熟：有情所造善恶之业，由造业到果熟受报，要经过相当的时间——或隔生而熟，或二三生而熟，由造业到成果的时间不同，曰异时而熟。这有如果树上结的果子，由开花结果，到果子成熟，要经过相当长的时间，这叫异时而熟。

2.变异而熟：有情由造业到受果，既然隔世，因望于果，其性质必有变异，曰变异而熟。譬如水果，由初结果到完全成熟，味道上必有变异，这叫变异而熟。

3.异类而熟：有情造作善恶诸业，善业感乐果，恶业感苦果。而苦乐之果非善非恶，是无记性，此无记之果对善恶之因而言，是异类而熟。譬如江河溪涧之水，性质各异，但流入大海时，就混同一味了，这叫异类而熟。

思量能变识，即第七末那识。末那识的梵文manas vijnana，manas意译为「意」，vijnana意译为「识」，合译为意识，这就与第六意识同名了。为避免与第六意识混淆，因此保留末那原名，以示区别。第六、七识虽然同名，但解释不同，第六识是依意根之识，是依主释；第七识乃意即是识，是持业释。《成唯识论》曰：「此名何异

第六意识，此持业释，如藏识名，识即意故。彼依主释，如眼识等，识异意故。」。

此识恒常执持第八识见分为「我」，而思量计度，即是此末那识的体性行相。三十颂称其为「思量为性相」。思者思虑，量者度量，识之缘境，凡有了别，即有思量，因此八个识皆有思量的作用。但此处何以特别突显第七识的思量作用？因为以八识作用殊胜来说，则「集起名心，思量名意，了别名识」。末那义译为意，意的作用本来就是思量。并且此识的思量，是「恒审思量」，恒是恒常，审是审察，所以末那识是恒常的「审查思量」。以八个识分析，前五识没有审察思量，故说是「非恒非审」的思量。第六识有思量，但此思量有时间断（如在五位无心的情况下），所以是「审而非恒」的思量。第八识恒时相续，没有间断，但它也没有审察思量，所以是「恒而非审」的思量。唯有第七识是恒常的审察思量。第七识思量些什么呢？就是恒时执持第八识的见分为自我，而审察思量。此识命名，若思量属识，则识即思量，是持业释；若识属思量，即识之思量，是依主释。

了别境能变识，指前六识而言，此六识各各了别各

种粗显外境，名了别境识。三十颂曰：「次第三能变，差别有六种。」差别有六种者，谓了别境识是前六识的总名，若分别来说，包括眼、耳、鼻、舌、身、意六种识，了别色、声、香、味、触、法六种境。颂文中「及了别境识」，及者合集义，即六识集合起来，总名了别境识。此了别境识命名，若了别属识，则了别即识，是持业释；若识属了别，即识之了别，是依主释。



第五章　异熟能变——第八识

今日讲三能变中的初能变、异熟能变识。古人讲异熟能变，以「八段十义」科分。八段又称八门，八门者以颂文标目，十义者以识体显义，兹列表如下：

八段	颂文	十义
一、三相门	阿赖耶识	自相门
	异熟	果相门
	一切种	因相门
二、所缘行相门	不可知——执、受、处	所缘门
	了	行相门
三、心所相应门	常与触、作意、受、想、思相应	相应门
四、五受相应门	（相应）唯舍受	五受门
五、三性分别门	是无覆无记	三性门
六、心所例同门	触等亦如是	
七、因果譬喻门	恒转如瀑流	因果门
八、伏断位次门	阿罗汉位舍	伏断门

一、三相门——初阿赖耶识，异熟一切种

以上二句颂文，是明此第八阿赖耶识的三种面相，

即是自相、果相、因相。以「阿赖耶识」是此识的自相，「异熟」是此识的果相，「一切种」是此识的因相。

1.赖耶自相：赖耶自相，即「阿赖耶（alaya）识」，阿赖耶是梵语音译，义译为藏识，藏有三义，曰能藏、所藏、执藏。能藏者，此识贮藏万法种子，此识是能藏，种子是所藏；所藏者，种子起现行，受七转识熏习，受熏的新种子再藏入此识，这时新种子是能藏，此识是所藏；执藏者，第七识妄执第八识见分为「我」，爱之不舍。就第七识执持此识来说，称为我爱执藏。此三藏义，以我爱执藏为正义。

2.赖耶果相：赖耶的果相，是「异熟」识。异熟识旧译果报识，《成唯识论》曰：「此是能引诸界、趣、生，善不善业异熟果故，说名异熟。」论文中的界指欲、色、无色三界，趣指天、人、畜生、饿鬼、地狱五趣，生指胎、卵、湿、化四生。此识是善恶之业引生的异熟果报，故称异熟，此为赖耶果相。

3.赖耶因相：阿赖耶识的因相，是「一切种」。此识摄持诸法种子，又名一切种识，诸种子生起现行法，种子是现行之因，故称「一切种」为此识因相。《成唯识论》

曰：「此能执持诸法种子，令不失故，名一切种。离此，余法能遍执持诸法种子不可得故。」因相是此识的第三位相，而自相是因相果相的总和，《成唯识论》曰：「此即显示初能变识所有自相，摄持因果为自相故。」。

作为总报体的真异熟——即阿赖耶识，必须具有业果、不断、遍三界三义：

1.业果：就是酬善恶业因的「异熟无记果」。如总报的果体其性唯善，则所感的恒是乐果，就没有作恶招苦之义，就不会流转苦道了；反之，假如果体唯恶，恒招苦果，就没有作恶招苦道之义，就不会有还灭觉悟的时候了。所以总报体必须是无记果，始有流转与还灭。

2.不断：不断即是相续。如果总报体有断绝而不相续，则欲界色界的有情，在总报体中断时，岂不是有如死者？无色界有情本来没有色身，如果总报体中断，岂不是连心识也有了？所以作为三界有情的总报体，必须要相续不断。

3.三界：这异熟总报的果体，必须遍通三界，如果不遍三界，岂不是某一界的有情，没有果报体了？

以上三义，只有此第八阿赖耶识全具。前五识经常

中断，色界二禅以上无前五识，没有遍三界义；第六识在五位无心时会中断，缺了不断义；第七识有不断和遍三界义，而没有业果义，所以都不能成为总报果体。

第八阿赖耶识，从凡夫位到证得究竟圣果，要经过染净三种位次，其名称亦因之而异。此三位，曰我爱执藏现行位，善恶业果位，相续执持位。现分述如下：

1.我爱执藏现行位：第七识妄执第八识见分为「实我」，而起我爱执着。于此，第七识是能执，第八识是所执，故第八识又名「我爱执藏」。由凡夫、二乘有学位及七地以前菩萨，全为此位所摄。二乘修到无学位，菩萨修到八地，俱生我执断时，才舍去藏识之名，称为异熟识。

2.善恶业果位：指为善恶的异熟业所支配招感的果位，阿赖耶识又名异熟识，因为它是善恶的异熟业所招感的异熟果，所以第八识有异熟识之名。由凡夫到二乘无学位圣者，大乘十地菩萨，全是此位所摄。必须到十地菩萨满心，即金刚道现前，一刹那间，永断世间二障种子，转第八识成大圆镜智，此时舍去异熟之名，而称为阿陀那识。

3.相续执持位：证得佛果的第八识，至无终尽期，都

名阿陀那（adana）识。这是无上转依的清净位，纯粹是至善无漏的识体，故唯在佛果位才有。由凡夫、二乘行人的有学位、大乘七地菩萨，阿赖耶、异熟、阿陀那三名具备；二乘无学位，八地以上菩萨，已舍去阿赖耶识名称，只剩下异熟识及阿陀那识二名；到究竟佛果位，异熟一名也舍去，就只称阿陀那识了。

二、所缘行相门——不可知执、受、处，了

阿赖耶识能缘的作用，称之为其行相。能缘之识，必有其所缘之境，故三十颂中，将能缘、所缘二者并举，即颂文中「不可知执、受、处、了」七个字。这其中，「执、受、处」三者，是阿赖耶识所缘之境，「了」是此识能缘的作用。

了即了别，了别是此识自体的能缘作用，指的即是此识的「见分」。执、受、处三者，是见分所缘的境，也就是相分。执是执持万法种子及摄持根身，持令不坏；受是领根身为境，令生觉受；处是器界，即物质世界。因此，第八阿赖耶识所缘之境，有「两类三法」。两类是指「执受」和「处」，三法即种子、根身、器界。兹再分述如

下：

1.种子：能生起万法的种子，储藏在第八阿赖耶识中，种子是所藏（所持），阿赖耶识是能藏。能藏，也就是「执持」万法种子。

2.根身：由四大和合而成的「根身」——即眼、耳、鼻、舌、身的五根身，是第八识中的色法种子所变现的。此根身由第八阿赖耶识所「摄持」，持令不坏，感生觉受。阿赖耶识离开根身，命根即不存在，一期生命就告终了。

3.器界：器界即「处」，也就是物质世界。此亦为第八阿赖耶识色法种子所变现者。第八阿赖耶识何以能内变根身，外变器界？原来第八识所执持的种子，是一种潜在的功能（潜在的能量），此潜在能量能变现出四种功能，即坚实的功能，流润的功能，炎热的功能，飘动的功能。由这四种功能集体发生作用，使我感觉到有物的形体存在。由于四种功能集合的成分不同，而显示出各种不同密度的物质。其实以上四种功能，也就是地、水、火、风四种物性主观上的感觉，地大虽然有坚实（质碍性）的功能，但分析到最后分是能量的凝聚，根本不是实质。器界是有情共

业所感，根身是有情别业所感。若详细说，此中又有共中共，共中不共，不共中共，不共中不共，不再往下细述。

三、心所相应门——常与触、作意、受、想、思相应

心所相应门，指与第八识相应的心所。在八个识中，第八识的相应心所最少，只有五遍行心所——触、作意、受、想、思。遍行，遍乃周遍，所谓无处不至；行是心行，即能缘之心，游履于所缘之境。合而言之，就是周遍起行的意思。心若生时，此五心所相应俱起。它通于一切识——八识心王；一切性——善、恶、无记；一切时——过去、未来、现在；一切地——三界九地，故有遍行之名。现在分述如下：

1.触心所：触是接触，是根、境、识三者的接触，故又称「三和」。《成唯识论》卷三曰：「触谓三和，分别变异，令心、心所触境为性，受、想、思等所依为业。谓根、境、识，更相随顺，故名三和。」论文的意思是，根、境交涉，识必俱起，根为识之所依，境为识之所取，三者和合，可以使心、心所同缘一境，并由此继续生起受、想、思的心理活动。

2.作意心所：作意即是注意，《成唯识论》曰：「作意，为能警心为性，于所缘境引心为业，谓此警觉，应起心种，引令趣境，故名作意。」故它的作用就是使心生起警觉，令缘其境，这就是生心动念之始。警心有二义：一者令心未起而起；二者心已起时，令引趣境。

3.受心所：受是领纳、感受。《成唯识论》曰：「受谓领纳顺、违、俱非境相为性，起爱为业，能起合、离、二非欲故。」这是说，受之自性，即是领纳，「顺违俱非」者，即缘可爱之境谓之顺益，缘不可爱之境谓之违损，其非可爱亦非不可爱者，谓之俱非，即是中容境。「起爱为业」，是心识缘顺、违之境，则起苦、乐感受，于乐受之境，未得则生贪欲，欲其得之；已得亦生贪欲，不使离失。于苦受之境，未得则有幸而不得之欲；已得则有愿即离失之欲。这种爱欲，恒由苦、乐之受而起，故曰「起爱为业」。

4.想心所：想是心识构画的名言概念，《成唯识论》曰：「想谓于境取相为性，施设种种名言为业。」所谓取相，是于所缘种种境上，构画名言。如缘树时，计较此非花非草，而是树；缘马时，计较此非牛非羊，而是马。这

种于树、于马的取相，就是未出口的名言。如果心中没有取相作用，就没有出口的名言了。

5.思心所：思是意志作用，《成唯识论》曰：「思谓令心造作为性，于善品等役心为业。」故思的自性，只是造作，以其造作的力用与心相应，使心于种种善恶之境，作出种种善恶的业用，这即是身、口、意三业中的意业。心识之生，由作意而至于思，思以审虑思、决定思、动发胜思三思之后，则善恶之念已经形成，而之于行动，则不能中止了。由此而至于别境，就是必作之心了。

四、五受相应门——（相应）唯舍受

受有三受、五受之分，三受是苦受、乐受和不苦不乐的舍受。三受再加上忧受和喜受就称为五受。在五受中，与阿赖耶识相应的，唯有舍受。第八识何以不与余受相应？一者此识行相极不明了，不能分别顺违境相，微细一类相续而转，故唯与舍受相应。二者此识是真异熟，与其相应的不能不是异熟受。三者此第八识为第七识缘之境，倘若和变异受（即苦乐忧喜之受）相应，那就不是常一我见之境了。

五、三性分别门——是无复无记

三性，是指善、不善、无记三性。何谓善呢？简单的说，在此世来世，于自、于他顺益者曰善；何谓不善呢？在此世来世，于自于他违损者谓不善；何谓无记呢？即既无顺益、亦无违损，非善非不善的中容之法——无记性。在唯识学上，无记又分为两种，即有覆无记和无覆无记。而阿赖耶识的性别，就是无覆无记。《成唯识论》曰：「于善不善益损义中，不可记别，故名无记。」《俱舍论》二曰：「不可记为善不善性，故名无记。有说，不能记异熟果，故名无记。」。

第七末那识是有覆无记，因为第七识有烦恼心所覆盖，使之成为染污识。而第八识是无覆无记——没有烦恼心所覆盖。第八识何以必须是无记性呢？因为「冰炭不同炉、熏莸不同器」，善、恶相违而不能相容。第八识含藏万法种子，如果第八识性善，则不容纳恶种子；如果性恶，则不能容纳善种子。必须是平等的中庸无记，才能兼蓄并容，统纳一切善恶种子。

六、心所例同门——触等亦如是

心所例同门，是以心王的体性，援心王之例，来推知与其相应心所的体性。与第八识相应的，只有五遍行心所，故颂文说：「触等亦如是」。

阿赖耶识，具有「心王十义」——即八段十义中之十义。而触等五心所，以与此心王相应，例同心王，故在十义中与此心王相同的有六点。这六点是：

1.触等五心所亦为前业所感，是真异熟。

2.触等五心所，所缘行相，亦微细难知。

3.此五心所，其所缘境，亦为种子、根身、器界三种。

4.此五心所，它所相应的法也各有五种——即心王和此五心所共为六法，除去它各个的自体，而与余法相应。

5.此五心所，其性亦是无覆无记。

6.此五心所，亦至阿罗汉位，方究竟舍。

此五心所，与心王十义中六义相同。但亦有不同者，如「自相」，此五心所没有执藏义，所以不例。「持种」义，此五心所也没有，所以不例。「了别行相」是心王的功能，所以也不例。此五心所和受是不相应的，所以也没

有例「受俱」。在心王十义中，有果相、所缘、相应、三性、断位、以及所缘行相（三种境）不可知六义例等心王，故颂文中说：「触等亦如是。」。

七、因果譬喻门——恒转如瀑流

因果譬喻门，是指颂文中「恒转如瀑流」一句。恒是相续无断，转是生灭变异。这是以瀑流譬喻第八识为生灭相续、非常非断之法。

恒转二字，恒示其非断，转示其非常。第八识虽然恒时一类相续，而非常住。假使是常住，则体性坚密，就不能受一切法的熏习了。此识是前灭后生，念念相续，前后转变，所以能受一切法的熏习，这是转的意思。但此识虽非常住，有生灭转变，但也不能断灭。倘若断灭，则谁来摄持万法种子使之不失不坏呢？所以此识无始以来，恒时一类相续，没有间断，而为三界四生六道的主体，能摄持万法种子使令不失不坏，这是恒的意思。

「如瀑流」三字，是喻此识因果断常之义。此识无始以来，刹那刹那，因灭果生，果生因灭。因灭故不是常，果生故不是断，这样前因后果，非常非断，有如千丈瀑

布，亘古长流，前水始去，后水已至，前后相续，无有间断。

八、伏断位次门——阿罗汉位舍

伏断位次门，是舍掉阿赖耶识的名称，而不是舍掉第八识体。因为第八识体，尽未来际，没有断舍的时候，故所谓断舍，只是舍去染污种子，转染成净，转识成智而已。「阿罗汉位舍」者，阿罗汉有三义：

1.杀贼：谓杀尽三界间一切烦恼贼，故曰杀贼。

2.应供：所有烦恼既断，则功德圆满，应受人天之供养。

3.不生：谓永入涅槃，不再受分段生死。

事实上，不仅是三乘无学果的阿罗汉位舍，大乘八地菩萨，也舍去了阿赖耶识之名。

以上是以八段十义，说明初能变阿赖耶识的体义。在《成唯识论》一书中，更举出「五教十理」，来证明七识之外确有第八识的存在。略录五教十理如下：

五教证：就是列出五种大小乘经，以证有这第八识。

1.《大乘阿毗达磨经》偈子曰：

无始时来界，一切法等依，由此有诸趣，及涅槃证得。

这是说种子识能生一切诸法。界者因义，也是能持义，此识为一切诸法种子之所依，有情之流转与还灭，皆因有此第八识故。

2.同上经另有一偈子曰：

由摄藏诸法，一切种子识，故名阿赖耶，胜者我开示。

此识立阿赖耶名，是因为与杂染法互相摄藏，以及为有情执自我之处。

3.《解深密经》颂说：

阿陀那识甚深细，一切种子如瀑流。

我于凡愚不开演，恐彼分别执为我。

此识执持诸法，生七转识，最为深细，故不为凡愚众生开示，恐彼起分别执为实我。

4.《入楞伽经》颂说：

如海遇风缘，起种种波浪，现前作用转，无有间断时。

藏识海亦然，境等风所击，恒起诸识浪，现前作用

转。

有风起时大海便起波浪，而藏识遇境界风，亦起七转识的识浪，藏识即第八识。

5.小乘经中以密意说有此第八识，其名称如下：

⑴根本识：这是大众部所说，为眼等诸识之所依。

⑵有分识：这是上座部所说，恒相续而周遍三界，且为三有之因。

⑶穷生死蕴：这是化地部所说，别有法穷生死而无间断的法。

⑷爱阿赖耶、乐阿赖耶、欣阿赖耶、喜阿赖耶：这是说一切有部《增一阿含》文字。

这些经教所说，都是证明有第八识。

十理证：

1.持种证：假使没有一类相续，坚住可熏的第八识，那一切染法净法就无其功能，因为此第八识，是集起一切诸法别别自体的心，名集起心。《成唯识论》云：契经说，杂染清净诸法种子之所集起，故名为心，若无此识，彼持种心不应有故。

2.异熟证：是说有真异熟心，遍酬牵引业，而不断地

变身变器，而为有情正报依报。《成唯识论》曰：「契经说，有异熟心，善恶业感，若无此识，彼异熟心不应有故。」。

3.趣生证：是说五趣四生的趣生自体，必定具备如下的条件：一、实有；二者一期生命必相续不断；三者任何地都遍；四者不是杂生法而是独立的。这即是指别有第八识体。《成唯识论》云：「契经说，有情流转，五趣四生，若无此识，彼趣生体不应有故。」。

4.执受证：是说唯真异熟心，是能执受，能执受有情有色根身，并要如下条件：一者是先业所引；二者非善性恶性有覆无记；三者是一类；四者遍能执持五根身；五者是相续。这就显有这第八识的自体。《成唯识论》云：契经说，有色根身，是有执受；若无此识，彼能执受，不应有故。

5.寿暖识证：在《阿含经》中有颂云：

寿暖及与识，三法舍身时，所舍身僵仆，如木无思觉。

此三识，在一期生命恒时相依，然前六识有间断不恒相续，故必有第八识体，《成唯识论》云：契经说，寿暖

识三，更互相依，得相续住，若无此识，能持寿暖，令久住识，不应有故。

6.生死证：此是说生时死时，身心惛昧，好像极熟睡眠或极闷绝状，六识皆无。然而真异熟识，极其微细，行相所缘俱不可知，是引业所招之果，一期相续，无有间断，初生后死心，即是第八识。《成唯识论》云：契经说诸有情类，受生命终，必住散心，非无心定，若无此识，生死时心，不应有故。

7.名色互缘证：此是说受生初念以后，受想行识四非色蕴的名，以及色的羯罗蓝位，和识是相依而住，如束芦相似。这受生的初念，前六识尚未生，第七识摄在名中的识蕴，第二念以后，前六识也生起来，这前七识的名，及羯罗蓝的色，合起来叫做「名色」。这名色二法和「识」，相依而住，这是证成前七识以外有第八识，《成唯识论》曰：契经说，识缘名色，名色缘识，如是二法辗转相依，譬加芦束，俱时而转，若无此识，彼识自体不应有故。

8.四食证：食有四种，一者段食，变坏为相，即欲界系之色香味触。二者触食，触境为相，即六识相应的触心

所。三者思食，希望为相，即和欲心所俱转的意识相应的有漏思心所。四者识食，执持为相，即是第八识。这四种都有能持有情的身，使之不坏，故名食。此中识，就是第八识，因为眼等识有间断、转易，而不恒起，所以不能执持身命。《成唯识论》曰：契经说，一切有情，皆依食住，若无此识，彼识食体不应有故。

9.灭定证：出入息为身因，寻伺为语言因，受想为心因；一入此定，三因皆灭，三法俱不起现行，而依然得名有情者，以尚依于寿暖识三法故。此「识」即是第八识，因前六识入定时灭故。《成唯识论》曰：契经说，住灭定者，身语心行无不皆灭，而寿不灭，亦不离暖，根无变坏，识不离身；若无此识，住灭定者，不离身识，不应有故。

10.染净证：是说净法、染法，都以心为本，有为现行的法，因心而生，依心而住，心受染有为现行的熏习，心持染净有为的种子，前六识没有这种功能，有功能的是第八识。《成唯识论》曰：契经说，心杂染故，有情杂染，心清净故，有情清净；若无此识，彼染净心，不应有故。

第六章　思量能变——第七识

三能变识的初能变——异熟能变，已于上一讲讲完。今日讲「次第二能变」，即思量能变的末那识。古人讲思量能变，也是以八段十义来科分，现列表如下：

八段		十义
一、举体出名门	次第二能变，是识名末那	标名门
二、所依门	依彼转	所依门
三、所缘门	缘彼	所缘门
四、体性行相门	思量为性	体性门
	相	行相门
五、心所相应门	四烦恼常俱，谓我痴我见，并我爱我慢	染俱门
	及余触等俱	相应门
六、三性分别门	有覆无记摄	三性门
七、界系分别门	随所生所系	界系门
八、起灭分位门	阿罗汉灭定，出世道无有	隐显门

一、举体出名门——次第二能变，是识名末那

次第二能变，是举其体；是识名末那，是出其名。

末那识梵文manas vijnana，manas意译为「意」，vijnana意译为「识」，合译为意识。如译为意识，这就与第六意

识同名了，因此保留末那原名，以示区别。第六、七识虽然同名，但解释不同，第六识是依意根之识，是依主释；第七识是意识所依之根，其识体即是意，是持业释。《成唯识论》曰：「此名何异第六意识，此持业释，如藏识名，识即意故。彼依主释，如眼识等，识异意故。」在经论中，以第七识名意，不名为意识者，大概有下列三种原因：

1.若名为意识，恐与第六意识相混淆。

2.《顺理正论》卷十一曰：「心、意、识三，体虽是一，而训词等义类有异，谓集起故名心，思量故名意，了别故名识。」第七末那集起之心义不及第八识，了别之识义不及第六识，唯思量的意义为他识所不及，故名为意。

3.此识是第六识的近所依，故第六从于所依之根而立名，那所依之根的意，当然是第七识，以此名为意。

二、所依门——依彼转

凡心识生起，必有所依。如前五识依于五根，第六识依于第七识，而第七末那识所依的，是第八阿赖耶识。所以三十颂颂文曰：「依彼转」。依是依止义，转是流转

义，是相续、转起的意思。依彼转中的「彼」，指的就是第八阿赖耶识。《瑜伽师地论》曰：「由有阿赖耶故，得有末那。」末那识依止于阿赖耶识，相续流转，跟随着第八转现。何以第八识不立所依门，于此第七识才立所依呢？因为第八阿赖耶识是诸识的根本，为他识所依，依于他的意义不显著，故不立所依门，而前七识依于根本识的意义显著，始特别立所依一门。

末那识和阿赖耶识，关系至为密切，就依止来说，末那识依阿赖耶识，末那为能依，阿赖耶为所依。而事实上，阿赖耶识亦依于末那识，两者是互相为依。八识心王及其心所，皆有所依。譬如草木，以地为依，若离所依，则不能生长。诸识之所依有三种，曰因缘依、增上缘依、等无间缘依。兹分述如下：

1.因缘依：因缘依亦名种子依，一切色、心诸法各有其种子，储藏于第八阿赖耶识中，待缘而起现行。《成唯识论》曰：「诸有为法，皆托此依。」即是说一切有为的色、心现行法，皆须仗托各自种子为依，方能生起。此处说因缘依者，是对果得名，因即是缘，而现行名果，故能生现行的种子称因缘。

2.增上缘依：此亦名俱有依。增上是增加其效果，促进其发展的意思，俱有是互为因果，互助互依的意思。以前五识来说，如眼识依于眼根，而眼根亦依眼识，若缺其一，则两者皆无作用，耳、鼻、舌、身，亦复如是。

3.等无间缘依：此亦名开导依。等无间者，前念后念相似曰等，相续不断，名为无间，等无间缘依，是前念为后念之所依，凡是心法，皆是如此。所谓心法，赅括心王心所在内，相续不断，始名无间，若不相续，便是有间了。故必须前念始灭，后念即生，永远不断，故名等无间缘。开导依者，即心法于一刹那间不得二体起，故必俟前念心灭，让出其现行之位置，后念方起，这也就是前念开导后念的意思。此处尚有一点要说明的，即诸识依于种子生起，是因缘依；诸识之依于第八阿赖耶识——即根本识，是增上缘中的一种。

三、所缘门——缘彼

颂文中「缘彼」二字，是指此第七末那识所缘之境，彼指的就是第八阿赖耶识。《对法论》卷二曰：「意者，谓一切时，缘阿赖耶识。」末那所缘之境，是第八识阿赖

耶识，但此亦有异说，唯识十大论师所见不同，分述如下：

1.难陀等师以为，第七识双缘第八识心王、心所，缘心王以执我，缘心所而执我所。

2.火辨等师以为，第七识双缘第八识的见分、相分，缘见分以执我，缘相分执我所。

3.安慧等师以为，第七识双缘第八识的现行、种子，缘现行执我，缘种子执我所。

4.护法论师以为，第七识恒缘第八识的见分而起我执，以第八识无始以来，一类相续，似乎是「常」、是「一」，又恒为诸法之所依，好像有「主宰」的作用，所以即执为「实我」。何以说第七识唯缘第八识的见分？因为受境等作用，是见分所显示，所以第七识唯缘第八识的见分。

以上四说，一般以护法论师之说为正义。

四、体性行相门——思量为性相

「思量为性相」一句，是指此第七识的体性与行相。所谓体性，指第七识的识体，也就是四分中的「自证分」；所谓行相，就是能缘的作用，即四分中的「见

分」。既然体性和行相不同，所以在十义中分为二门，即「体性门」与「行相门」。

此识恒常执持第八识见分为「我」，而思量计度的作用，这只是第七识见分的行相。但以第七识的体性微细难知，所以「以用显体」，以思量为其体性。思量的意义，思者思虑，量者度量，识之缘境，凡有了别，即有思量，因此广泛的说，八个识皆有思量的作用。但此处何以特别突显第七识的思量作用？因为以八识作用的殊胜来说，则「集起名心，思量名意，了别名识。」末那义译为意，意的作用本来就是思量。并且此识的思量，是「恒审思量」。

恒是恒常，审是审察，所以末那识是恒常的「审察思量」。以八个识分析，前五识没有审察思量，故说是「非恒非审」的思量。第六识有思量，但此思量有时间断（如在五位无心的情况下），所以是「审而非恒」的思量。第八识恒时相续，没有间断，但它也没有审察思量的作用，所以是「恒而非审」的思量。唯有第七识是恒常的审察思量。第七识思量些什么呢？就是恒时执持第八识的见分为自我，而审察思量。

五、心所相应门——四烦恼常俱，谓我痴我见，并我慢我爱，及余触等俱

心所相应门，指与末那识相应的心所。《八识规矩颂》曰：「八大遍行别境慧，贪痴我见慢相随。」指与此识相应的心所，有八大随烦恼心所——昏沉、掉举、不信、懈怠、放逸、失念、散乱、不正知。五遍行心所——触、作意、受、想、思。及别境中的慧心所，和四个根本烦恼心所——贪、痴、慢、见，一共十八个心所。而此十八个心所中，特别是与痴、见、慢、爱「四烦恼」任运相应，恒时常俱。兹分述四烦恼如下：

1.我痴：痴者无明之义，于诸事理迷闇为性。此无明迷于我理，与我见相应，故曰「我痴」。此无明有两种，一者曰相应无明，二者曰不共无明。相应无明，是指第六识与六种根本烦恼（贪、瞋、痴、慢、疑、恶见）相应而起者。不共无明分为两种，一为独行不共，是与第六识相应、而不和根本烦恼相应者。一为恒行不共，这唯与第七识相应。此处所称的我痴，即是恒行不共无明。无明，就是不明无我之理，与我见相应，故名我痴。我痴居四烦恼之首，一切烦恼，皆由此无明而生起。

2.我见：见者以推度为义，以慧为体。我见的见，就是根本烦恼中的不正见。不正见以「染慧为性」，可开为身见、边见、邪见、见取见、戒禁取见五种，此处的我见，即五见中的身见，亦即是妄执五蕴和合之身，以为是常、一、主宰的实我。此又称为我执，这是与生俱起，恒时相续，缘非我的第八识而妄计为我的执着。原来我见有二，一者是分别我见，此是由邪师邪教引导而起者；二者是俱生我见，是与生俱有的，有我身即有我见，生生不离。俱生我见又有恒相续与有间断之别，恒相续者与第七识相应，有间断者与第六识相应。分别起的我见，则唯与第六识相应。

3.我慢：慢者妄自尊大，轻蔑他人。慢是六根本烦恼之一，可开为七种，即慢、过慢、过过慢、我慢、增上慢、卑劣慢、邪慢。我慢即七慢中的第四种。我慢由我执而起。由我执故，进而贡高我慢。

4.我爱：爱是贪的异名，大乘义章曰：「贪染名爱」，即亦是六种根本烦恼心所的贪心所。爱有四种，一曰「爱」，就是缘已得的自身而起贪爱。二曰「后有爱」，缘未得的自身而起贪爱。三曰「贪喜俱行爱」，缘

已得的境界而起贪爱。四曰「彼彼喜乐爱」，缘未得的境界而起贪爱。以上四种爱，均与末那识相应，这是深爱于所执之我而生起的爱。

在十根本烦恼（以恶见开为五种，故合而为十）中，何以唯此四者与第七识相应，其余不与相应？因为其余心所，与第七识无共同活动的关系。以瞋来说，瞋是缘逆境而生起，而第七末那缘第八为我，乃属顺境，故瞋心所无由生起；以疑来说，第七末那缘第八阿赖耶为我，是一类相续，决定无疑，所以疑心所无由生起。至于其他如边见、邪见、见取见、戒禁取见，与我见同以慧心所为体，在同一性质的心所中，有某一心所生起，其他心所无由同时生起。并且邪见、见取见、戒禁取见，为分别起的我见。而末那相应的我见，乃俱生起而非分别起，故不与之相应。还有一个边见，虽然也是分别起，但在我见之后，方起或常或断的边见。而与末那相应的我见，是一类相续，故边见就无由生起了。

「及余触等俱」一句，明末那识相应的心所，除上面「四烦恼」外，尚有遍于一切心的五遍行心所，遍于染心的八大随烦恼心所，及别境中的慧心所。

六、三性分别门——有复无记摄

颂文「有覆无记摄」句，是明此第二能变的末那识，在善、恶、无记三性中的属性。在善、恶、无记三性中，第七末那是无记。而无记又分两种，一曰有覆无记，二曰无覆无记。覆有二义，一是覆障，谓染法覆障圣道；二是覆蔽，谓染法能覆蔽心识令不净故。合此二义，称为有覆。而此第七末那，在两种无记中，以其与「四烦恼」相应，故为「有覆无记」所摄。

第七末那既然与四烦恼相应，其性应属恶，何以为无记呢？原来此识虽与四烦恼相应，但不能感可爱非可爱果，没有善不善的记别，故曰无记。

七、界系分别门——随所生所系

颂文「随所生所系」句，是指此第七末那识，在三界九地中系属于何界何地而言，故立此「界系分别」一门。

界者三界九地——即欲界的五趣杂居地，色界的离生喜乐地、定生喜乐地、离喜妙乐地、舍念清净地，无色界的空无边处地、识无边处地、无所有处地、非想非非想处地，这是有漏界的分类。系者系属，指被那一界地烦恼系

缚，即系属于那一界地。颂文「随所生所系」，所生、指初能变的阿赖耶识。阿赖耶识为三界五趣总报的果体——是轮回的主体，以业力的牵引，在三界九地、四生六道中流转。此第七末那识以第八阿赖耶识为所依，第八阿赖耶亦以第七末那为所依，这二者互相为依，恒时同俱。所以阿赖耶识生于何界何地，第七末那便系属于何界何地，它自己是作不得主的。

八、起灭分位门——阿罗汉灭定，出世道无有

此起灭分位，也就是此思量能变的伏断位次。起灭就是生起和断灭，虽说是起灭，实际的意义是断灭；不过如但说断灭位，生起位就不得而知了。因此这一门是说明伏断的位次。末那伏断的位次有三，即阿罗汉位、灭定位、出世道位。「无有」是灭义，就是染污末那伏断之谓。现分述三位如下：

1.出世道位：出世道的「道」，是指无漏智而说的。世间的智是有漏智，出世间智是无漏智。所以出世道就是观智——是指无漏的根本智和后得智现行的时候。原来第七识的烦恼，是任运生起，行相微细，有漏智不能使之伏

灭，唯有无漏的观智才能使之伏灭。因为「生我执」与生空智相违，「法我执」与法空智相违。故当生空的根本、后得二智现行时，生我执伏灭；法空的根本、后得二智现行时，法我执伏灭。换句话说，修唯识行，至见道位以上，末那识已转识成智。二执种子伏灭，不起现行。

2.灭定位：灭定即是灭尽定，亦名灭受想定。此定是三乘圣者，厌劳虑粗动之识，入于无心定，此位前六识心、心所不起现行，染位末那心、心所亦灭。此灭尽定，是生空智或法空智的等流果，是最寂静的无漏定，所以不是染污的末那识。

以上二位，是染污末那现行的暂为伏灭，而非种子永灭。

3.阿罗汉位：阿罗汉是三乘无学圣果，于不还果的最后一刹那无漏智现前时，末那识烦恼种子一时顿断，从此永不再生，也就是永灭，而不是暂伏。在此位烦恼种子虽然永灭，但所灭的只是生我执的烦恼种子，而非法我执的烦恼种子。所以于伏断位中，只言罗汉，不言菩萨，因为菩萨在八地以前，尚有俱生的法我执未除，故仍有染污末那也。

以上三位，虽有暂伏和永灭的不同，但俱是指无染污的末那，若以有染污末那而言，由凡夫到证得究竟圣果，要经过染净三种位次，曰生我见相应位，法我见相应位，平等性智相应位。分述如下：

1.生我见相应位：这是末那识缘阿赖见分生起的我执位，以此位有我执，一切凡夫、二乘有学、七地以前菩萨的有漏心位，都是此位所摄。

2.法我见相应位：此位法执未空，一切凡夫，二乘证得声闻果缘觉果，及法空智果未现前的菩萨，都是此位所摄。

3.平等性智相应位：菩萨见道位、修道位、法空智果现前，及转识成智，证得佛果，均此位所摄。

以上三位，前二位是有漏位，第三位是无漏位。在有漏二位中，第一位是染污位，第二位是不染污位。

以上是以八段十义，说明第二能变末那识的体义。在《成唯识论》一书中，更举出「二教六理」，来证明此第七识的存在。略录二教十理如下。现先录二教证：

1.《入楞伽经》有伽他说：

藏识说名心，思量性名意，能了诸境相，是说名为

识。

心、意、识名虽通于八识，然就义胜来说，集起者名心，了别者名识，思量则名意，此意则指为七识。

2.《解脱经》有伽陀说：

染污意恒时，诸惑俱生灭，若解脱诸惑，非曾非当有。

伽他意谓：染污之意，从无始来和四惑俱生俱灭。到解脱位时就和恒时与四惑相应的识有别。在这里应当知道的是，第八识不与烦恼相应，第六识虽与烦恼相应而间断，恒和烦恼相应的自然是第七识。

六理证：

1.不共无明证：《摄大乘论》有伽陀曰：

真义心当生，常能为障碍，俱行一切分，谓不共无明。

不共无明，指恒行不共，无始相续，没有间断。但其相应心所不是前六识，以其有间断故。亦非无覆无记的第八识，因此证明别有恒行的第七识。《成唯识论》云：「谓契经说，不共无明，微细恒行，覆蔽真实，若无此识，彼应非有。」二缘证：前五识的生起，必有所依的根

和所缘的境，例之于第六识也是如此。故必有第七识，为第六识所依之根。《成唯识论》云：「契经说，眼色为缘，生于眼识，广说乃至意法为缘，生于意识，若无此识彼意非有。」。

2.意名证：依恒时、审明、思量的识，立末那名。如有部把已谢灭的识名意，经部把无体法假说名意，都没有思量义。具有思量的意名，唯第七识。《成唯识论》云：「契经说思量名意，若无此识彼应非有。」。

3.二定差别证：无心定有无想、灭尽定二种，都是灭前六识和相应的心所。前者为外道所修，后者为圣教所修。因为前者不能灭却染污的心心所，后者能灭染污的心心所，假使没有染污的第七识，依什么为标准来辨别不灭染污心为无想定，和不起染污心为灭尽定呢？二定之所以得辨别者，正因有第七识故。《成唯识论》曰：「契经说，无想、灭定，染意若无，彼应无别。」。

4.无想有染证：修无想定生无想天，寿命有五百大劫，此间前六识不起，假使没有染污的第七识，这长期间没有我执，应该不被叫做凡夫外道了。《成唯识论》云：「契经说，无想有情，一期生中，心心所灭，若无此识，

彼应无染污。」。

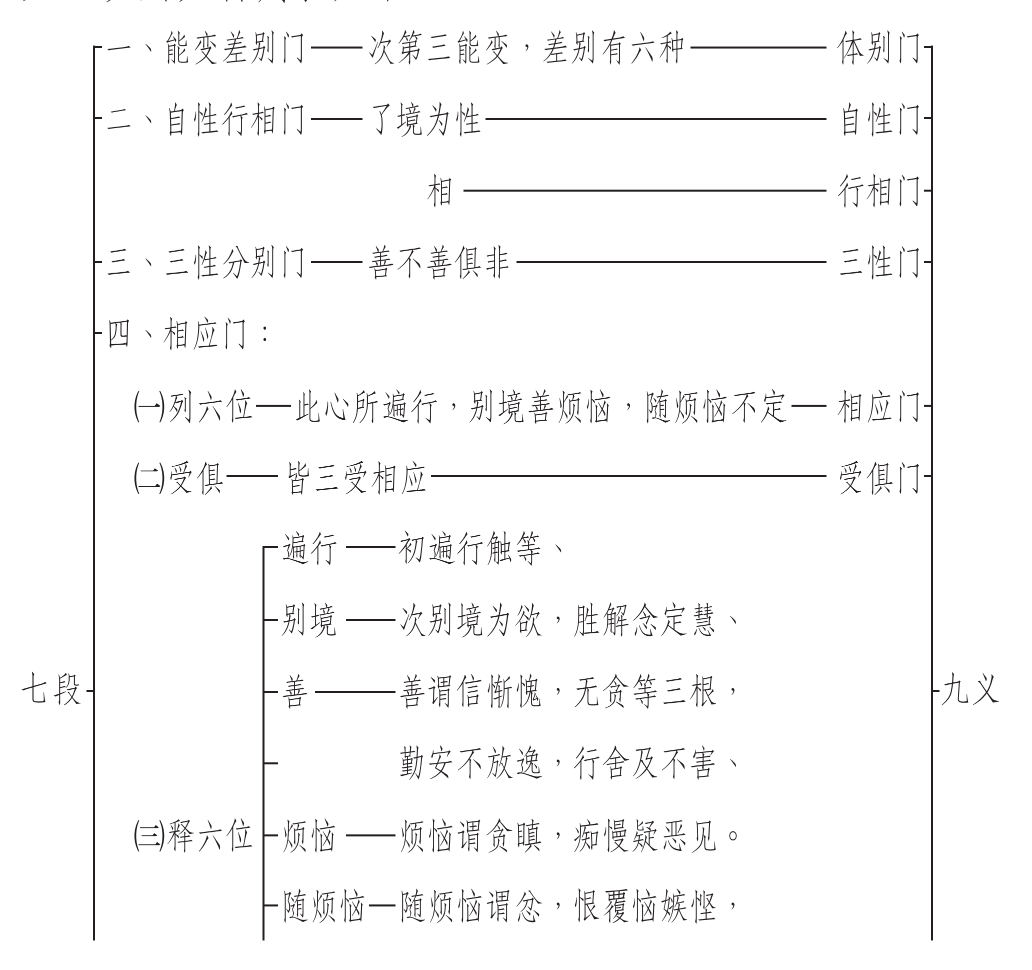
5.有情我不成证：凡夫起善的六识时，六识既无障执，怎么不证悟二空而成圣者呢？这是因为六识依于染污第七识，有相缚故。《摄大乘论》有伽他说：「加是染污意，是识之所依，此意未灭时，识缚终不脱。」。

此所谓识，就是指前六识；相缚，就是有漏体相。凡夫既有善的六识，又是有漏，因为同时于一身中，染污的第七识恒起我执故。假使没有这第七识，有漏无漏将来如何区别？于此可证有第七识。《成唯识论》云：「契经说：异生善染，无记心时，恒带我执，若无此识，彼不应有。」。



第七章　了境能变——第六识

三能变识的第三能变，是了别境能变。了别境能变指的是前六识而言，故三十颂颂文称「次第三能变，差别有六种」。根据《成唯识论》的科判，以七段九义来解释颂文，现列其科判表如下：



诳谄与害憍，无惭及无愧、
掉举与昏沉，不信并懈怠，
放逸及失念，散乱不正知、
不定——不定谓悔眠，寻伺二各二。
五、所依门——依止根本识——所依门
六、俱转不俱转门——俱转门
七、起灭分位门——起灭门

一、能变差别门——次第三能变，差别有六种

「次第三能变」，是对初之异熟能变，次之思量能变而言，现在是第三了境能变。「差别有六种」句，谓了别境识是前六识的总名，若分别来说，包括眼、耳、鼻、舌、身、意六种识，了别色、声、香、味、触、法六种境。这六识得名的由来，有随根得名和随境得名两种。

1.随根立名：随所依之根，而立六识之命。即依于眼、耳、鼻、舌、身、意六种根，而立眼、耳、鼻、舌、身、意六种识之名。

2.随境立名：即是随其所缘之境，而立六识之名。前六识所缘之境，是色、声、香、味、触、法六种境，以其

了别的尘境，而立色、声、香、味、触、法六种识之名。唯随根立名通于自在位（八地以上菩萨，可以五根互用），随境立名不通于自在位，故论典中多从随根立名。

这六种识，前五识是五种感觉器官，依于眼、耳、鼻、舌、身五根，而生出的五种认识作用。第六识依于意根，是心理活动的综合中心。这六识的作用是：

1.眼识：依于眼根，缘色境而生起了别认识作用。

2.耳识：依于耳根，缘声境而生起了别认识作用。

3.鼻识：依于鼻根，缘香境而生起了别认识作用。

4.舌识：依于舌根，缘味境而生起了别认识作用。

5.身识：依于身根，缘触境而生起了别认识作用。

6.意识：依于意根，缘法境而生起了别认识作用。

意识与前五识任何一识俱起，同缘外境，发生了别时，顺次生起的五种心念，即：

1.率尔心：意识初对外境，于刹那间的轻率了别。

2.寻求心：于率尔了别之后，进而生起寻求作用。

3.决定心：意识寻到目标，进而决心了别。

4.染净心：意识于了别外境后，对于怨亲顺违等境界，所生起的染净之心。

5.等流心：染净之心（善恶之心）相续，即叫做等流心。

以上五心，顺次生起，而前五识之染净，必定由意识为之引导。

第六识的作用有两方面，一者意识与前五识同时而起，发生其了别作用，这称为五俱意识；二者意识不与前五识同时俱起，而单独生起，则称为独头意识，分释如下：

1.五俱意识：意识与前五识俱起，共同了别外境。五俱不是同时五俱，而是或一俱，或二俱，或三、或五俱，视缘俱不俱而定。即：

⑴意识与眼识同起，发生其分别作用，称眼俱意识。

⑵意识与耳识同起，发生其分别作用，称耳俱意识。

⑶意识与鼻识同起，发生其分别作用，称鼻俱意识。

⑷意识与舌识同起，发生其分别作用，称舌俱意识。

⑸意识与身识同起，发生其分别作用，称身俱意识。

2.独头意识：又称独散意识，即不与前五识俱起，而单独发生作用，此复有四种：

⑴独散意识：或追忆过去，或筹计未来，或比较推度种种想像分别，或意念游走东想西想，此称独散意识。

⑵梦中独头意识：这是在睡梦中，缘梦中境界而生起的意识。

⑶定中独头意识：这是在禅定中，缘定中境界所生起的意识。

⑷狂乱独头意识：狂是颠狂，类似精神病患者，他独言独语，或辅以肢体动作，别人不知所以，事实上他的意识、也是缘着他自己幻想的境界而活动。

二、自性行相门——了境为性相

前六识皆以了别境界为其自性，也为其行相，所以说「了境为性相」。颂文中「了境为」三字应重读，即了

境为性，了境为相。性者体性，指识体的自证分；相者行相，即是作用，指能缘的见分。本来了别外境只是前六识的行相，以其体性微细难知，故以用显体，乃双云了境为相，了境为性。

三、三性分别门——善不善俱非

「善不善俱非」一句，不是说前五识非善非不善，而是说此六个识，通于善、恶、无记三性。此六识生起，与十一个善心所相应时，就是善；与二十六个烦恼心所相应时，就是恶；与善或烦恼心所均不相应时，就是无记。本来前五识只是感觉器官，没有善恶的分别，但以第六识的五俱意识与之俱起，五俱意识随着前五识缘境而了解分别，这时前五识随着第六识的引导，亦就通于三性了。

四、相应门——六位心所（颂文不俱录）

相应门，是指与了别境能变识的相应心所而言。相应二字，有「合作」的意义。它建立在时、依、缘、事的四义上。至于「心所」二字，是心所有法的略称，《成唯识论》曰：「恒依心起，与心相应，系属于心，故名心

所。」分释三义如下：

1.恒依心起：心王生起时，心所同时俱起，心王若无时，心所亦不生，它是依于心王势力方得生起。

2.与心相应：心所依心王生起，复与心王协合如一，名为相应。相应复有五义：

⑴所依同：心王与心所同依于一根，方得相应。如眼识心所，与眼识心王同依于一眼根。耳、鼻、舌、身等亦然。

⑵所缘同：心所与心王俱缘一境，曰所缘同。

⑶行相相似：心王、心所各自有其固有的性能，但以「相似」故，如眼识心王、心所同缘青色时，王、所之相分即各别变作青色之相分。

⑷时同：王、所俱时而生，无有先后。

⑸事同：事字在此处是「体」义，于一聚相应心王、心所中，如心王自体是一，心所亦各各是一，如眼识一聚相应的心王、心所，眼识心王是一，则触、作意等心所其体亦各各是一，例同心王。事实上，亦绝无一法于一时中有二体并转者。

3.系属于心：以心王为主，心所系属之，心王有自在力，为心所之所依。

在百法中，心所有五十一个，分为六位，即遍行心所五，别境心所五，善心所十一，烦恼心所六，随烦恼心所二十，不定心所四，现在分别诠释如下：

1.遍行心所：六位心所的第一位，共有五个，即颂文：「初遍行触等。」触以下是作意、受、想、思。此已见于第五讲异熟能变识中，此处不赘。

2.别境心所：六位心所的第二位，共有五个，即颂文：「次别境谓欲、胜解、念、定、慧，所缘事不同。」所谓别境，以此五心所所缘之境，各别不同，非如遍行同缘一境。欲所缘者为所乐境，胜解所缘者为决定境，念所缘者为曾所习境，定所缘者为所观境，慧则于四境拣择为性。此五种心所，乃必作之心，善恶皆然。并且具一切性——善、恶、无记。一切地，三界九地。而不缘一切境，亦非相续。非心有即有，故无一切时；非与一切心相应，故无一切俱。兹分述如下：

(1)欲心所：欲是希望，《识论》曰：「于所乐境，希望为性，勤依为业。」故欲的自性就是希望，

于所爱境希望必合，于所恶境希望必离。「勤依为业」者，因为希望，方勤劬精进，故欲为勤之所依，能为勤所依，即是其业用。唯所谓精进，是指对善欲而言，若不是善欲，就不是精进了。

⑵胜解心所：胜者殊胜，解者见解，即是殊胜的见解。《识论》曰：「于决定境，印持为性，不可引转为业。」所谓决定境，即于所缘实境、或义理境，无所犹豫。如缘青色，计此为青，不疑为红为蓝；如受某种学说影响，对其义理承受无疑，均名决定境。心识于缘虑决定境时，有审决印持的作用，此即胜解的自性。既经审决印可，即不可引转，为其业用。于犹豫境，则不起胜解。

⑶念心所：念是记忆，于所经历过的事物记忆不忘，就称为念。《识论》曰：「于曾习境，令心明记，不忘为性，定依为业。」凡是感官接触过的境界，或思惟过的义理，都是曾习境，于曾习境的记忆作用，就是念的自性；定依为业者，由忆念曾习正理，念兹在兹，而生正定，即是其业

用。但于未曾经历的境界，则不起忆念。

⑷定心所：定的梵语三摩地，译曰正定，《识论》曰：「于所观境，令心专注，不散为性，智依为业。」令心专注是心力恒时凝聚，不随所缘流散，故心力专注是其自性，由心定之故，明智即生，此即其业用。散乱之心，不能生定，亦无所依之智。

⑸慧心所：慧即智慧，是明白拣择，《识论》曰：「于所观境，拣择为性，断疑为业。」拣择是比量智，于一切所知境界，拣择其得失，而推度决定，故拣择即慧之自性，由拣择而除掉疑惑，即是慧的业用。在愚昧心中，疑惑心中，则不能起慧。再者，邪见之流，以其痴增上故，不能拣择，亦不起慧。

3.善心所：六位心所的第三位，计有十一个，即信、惭、愧、无贪、无瞋、无痴、精进、轻安、不放逸、行舍、不害。

何谓善，随顺法理，于此世他世顺益于自他者，谓之善；反之，于此世他世损害于自他者，名不善。故以上十

一种善心所，赅括世出世间一切善法，其自体远离一切秽恶，而聚集一切功德。兹分述如下：

⑴信心所：信是对佛教义理坚定的信仰。《识论》曰：「云何为信？于实德能深忍乐欲，心净为性，对治不信乐善为业。」信有三种，一者、信实有，于诸法实事、实理深信不疑；二者、信有德，于三宝净德深为信乐；三者、信有能，于一切善法深信有力，能得成就。

⑵惭心所：惭者羞恶之心，是自我人格的尊重，做了坏事内心感到羞耻，曰惭。《识论》曰：「云何为惭？依自法力，崇重贤善为性，对治无惭，止息恶行为业。」由于本身自我尊重的促进之力，可以止息恶行。

⑶愧心所：愧者廉耻之心，尊重世间舆论，耻于自己过失。即做了坏事无颜见人曰愧。《识论》曰：「云何为愧？依世间力，轻拒暴恶为性，对治无愧，止息恶行为业。」愧和惭一样，可以止息恶行。

⑷无贪心所：对于财色名利无贪着之心曰无贪。

《识论》曰：「云何无贪？于有、有具无著为性，对治贪着作善为业。」有是三有之果，三有即欲界、色界、无色界三界，这是有情生存的处所；有具，是生于三有的原因，即是惑与业。无贪是对有情生存处所不生贪着，不造惑业。

⑸无瞋心所：逆境当前，不生恚恨之心，谓之无瞋。《识论》曰：「云何无瞋？于苦、苦具，无恚为性，对治瞋恚，作善为业。」苦是三界苦果，即三苦——苦苦、坏苦、行苦。苦具，即生苦之因。对于苦及生苦之因，不起瞋恚之心，于诸有情，常存慈愍，曰无瞋。

⑹无痴心所：无痴是明达事理，不为迷惑。《识论》曰：「云何无痴？于诸理事明解为性，对治愚痴，作善为业。」所谓明解理事，是指明确理解四圣谛、八正道等佛教义理而言。

⑺精进心所：此又名勤，即对修道、为善勤劬不懈。《识论》曰：「勤谓精进，于善恶品，修断事中，勇悍为性，对治懈怠，满善为业。」精者不杂，进者不退；勇而无惰，悍而无惧。精进是

修善断恶，勤于为恶者正是颠倒，不名精进。

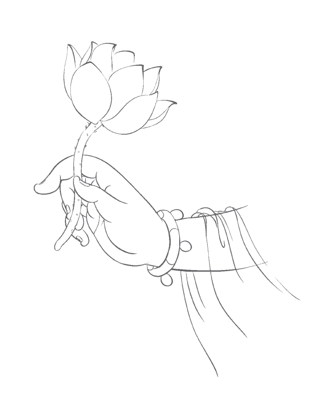
⑻轻安心所：身心安适轻快，谓之轻安。《识论》曰：「安谓轻安，远离粗重，调畅身心，堪任为性，对治昏沉，转依为业。」粗重指贪痴烦恼而言，修行者调伏烦恼，远离粗重，为修禅定之必要条件。转依为业者，即转去粗重，依于轻安。此心所唯于定中生起。

⑼不放逸心所：对治放逸，断恶修善，曰不放逸。《识论》曰：「不放逸者，精进三根，于所断修，防修为性，对治放逸，成满一切世出世间善事为业。」放逸是在贪、瞋、痴的基础上成就一切恶事：不放逸，是在无贪、无瞋、无痴的基础上成就一切善事。精进三根，指精进、无贪、无瞋、无痴四法，不放逸是四法分位假立之法，别无实体。

⑽行舍心所：行者行蕴，舍即舍弃，贪瞋痴三法令心昏沉掉举，舍弃昏沉、掉举，令心得到平等，安于寂静。《识论》曰：「云何行舍？精进三根，令心平等正直，无功用住为性，对治掉举，

静住为业。」此亦精进三根上分位假立之法。

⑾不害心所：不害即不恼损众生，以无瞋为性，于诸有情，不为恼损。《识论》曰：「云何不害？于诸有情不为恼损，无瞋为性，能对治害，悲愍为业。」不害是损恼有情之害的反面，无瞋是慈，予众生以乐：不害是悲，拔众生以苦。



第八章　前六识的王所相应至起灭分位

本讲上次讲到相应门——即与前六识相应的心所，以课文过长，未能讲完，现在继续上一讲再往下讲解。

1.烦恼心所：六位心所的第四位，计有贪、瞋、痴、慢、疑、恶见六种。此又称六种根本烦恼，由此能生起随之而来的随烦恼。《识论》曰：「烦恼心所，其相云何？颂曰：烦恼谓贪瞋，痴慢疑恶见。论曰：此贪等六，性是根本烦恼摄故，得烦恼名。」何谓烦恼，烦者烦闷、烦扰，恼者恼乱、恼热，《大智度论》卷七曰：「烦恼者，能令心烦，能作恼故，名为烦恼。」兹分述如下：

⑴贪心所：贪即贪欲，《识论》曰：「云何为贪？于有、有具染着为性，能障无贪，生苦为业。」有即三有或三界，有具是生起三有之因，也就是惑与业。贪以染着为性，着即执着，执着于我及我所，对于财色权位固持不释，障蔽无贪之心，起惑造业，堕于三有，承受苦报。

⑵瞋心所：瞋者瞋恚，与无瞋反。《识论》曰：「云何为瞋？于苦、苦具，憎恚为性，能障无

瞋，不安隐性，恶行所依为业。」苦即三苦——苦苦、坏苦、行苦；苦具是造成三苦之因。瞋是对三苦及造成三苦之因而生恚恨心，能令身心恼热，对家人眷属、一切众生，轻则诟骂，重则损害他命，甚至于伐城伐国，喋血千里，莫不由瞋心而起。

⑶痴心所：痴是愚昧不明，事理颠倒，因果迷乱，义理全乖，是无痴之反。《识论》曰：「云何为痴？于诸理事，迷闇为性，能障无痴，一切杂染所依为业。」痴即十二缘起之首的无明，无明即是迷昧不觉，事理不明，对世间道理及佛法义理迷惑不解，由此引起种种烦恼，即「一切杂染所依为业」。

⑷慢心所：慢者傲慢，自以为处处优于他人。《识论》曰：「云何为慢？恃己于他，高举为性，能障不慢，生苦为业。」慢者自尊自大，轻举憍扬，不知谦卑，轻蔑他人。《俱舍论》把慢区分为七或九种，唯识宗继承「七慢」之说：

①慢：对于不如我的，我轻慢他，这叫「于劣计

己胜」；对于和我相等者，我轻慢他，这叫「于等计己等」。

②过慢：对方和我相等，我以为胜过他，这叫「于等计己胜」；对方胜过我，我不承认，反说我胜过他，这叫「于胜计己胜」。

③过过慢：对方胜过我，我不承认，反说我胜过他甚多，这叫做「于胜计己胜」。

④我慢：执着于五蕴和合的身心，为我与我所，因而骄傲自大，叫做我慢。

⑤增上慢：修行者「未得言得，未证言证。」叫做增上慢。

⑥卑劣慢：自甘卑劣的人，对于胜过他的人，以为：「胜过我又该如何？」别人学佛修道，他以为：「我不信佛，还不是照样过日子？」此为自甘卑劣之慢。

⑦邪慢：于慢上起邪见，自己无德，反说：「佛菩萨也不过如此。」甚至于不信因果，毁谤三宝，这叫邪慢。

⑸疑心所：对真理怀疑不定，曰疑。《识论》曰：

「云何为疑？于诸谛理，犹豫为性，能障不疑善品为业。」所谓谛理，即苦、集、灭、道四圣谛之理。对四圣谛之理犹豫不信，故障蔽不疑的善品，此即其业用。

⑹恶见心所：恶见又称不正见，亦即是邪见。《识论》曰：「云何恶见？于诸谛理，颠倒推求，染慧为性，能障善见，招苦为业。」恶见心所是依慧心所所假立的，故云以染慧为性。而慧通于善、恶、无记三性，此慧是染分之慧，非善性所摄，染慧能障善见，招感苦果，故称招苦为业。恶见可开为五种，即：

①萨伽耶见：译曰身见，这是一种外道的见解，认为五蕴实有，执此为我，而生种种谬误的见解。《识论》曰：「萨伽耶见，谓于五取蕴执我我所，一切见趣所依为业。」。

②边见：有了我见，即计度我为死后常住不灭者，或计度我为死断灭者，此即佛教所反对的常见或断见。

③邪见：认为世间无生果之因，亦无可招之果，

故为恶不足惧，为善不足法，此种见解，乃见之最邪者，故名邪见。

④见取见：于前种种见上随执一端，以为最胜，即固执其所见，一切斗争依之而起，故以一切斗争所依为业。

⑤戒禁取见：印度古代苦行外道，认为受持牛戒、狗戒、鸡戒等，可以得涅槃之果。这种非因计因，非道计道之见，是为戒禁取见。

2.随烦恼心所：六位心所的第五位，此又名随惑，是随根本烦恼所生起的烦恼。随有三义，一者自类俱起，二者遍不善性，三者遍诸染心。随烦恼心所二十个，分为小随、中随、大随三种。小随烦恼十个、中随烦恼二个、大随烦恼八个。小、中、大的分别，以三义俱备者名大随，兼具二义者称中随（自类俱起、遍不善性）。于不善心中各别而起者称小随。现分述如下：

小随烦恼心所，是随根本烦恼生起之烦恼，计有十种，曰忿、恨、覆、恼、嫉、悭、诳、谄、害、憍。其发生作用面最小，而行相粗猛，于不善心中，各别生起。中随烦恼，也是随根本烦恼生起的烦恼，共有二种，曰无

惭、无愧，其发生之作用范围较小随烦恼为宽，俱有自类俱起，遍不善心二义，故曰中随。此二者，对自己所犯的过恶不感到羞耻，是其共同点；而惭者「轻拒贤善」，愧者「崇重暴恶」，是其相异点。大随烦恼，也是随根本烦恼生起的烦恼，共有八种，曰掉举、昏沉、不信、懈怠、放逸、失念、散乱、不正知，其发生作用范围最广，俱自类俱起，遍不善性，遍诸染心三义，故曰大随烦恼。现分述二十种随烦恼如下：

⑴忿心所：对于违逆之境生起的忿怒，产生粗暴的身语表业。《识论》曰：「云何为忿？依对现前不饶益境，愤发为性，能障不忿，执杖为业。」。

⑵恨心所：恨者怨恨，怀恶不舍，引起极度烦恼。《识论》曰：「云何为恨？由忿为先，怀恶不舍，结怨为性，能障不恨，热恼为业。」。

⑶覆心所：覆是覆盖，犯了过恶，怕丧失名利，故把过恶隐藏起来。《识论》曰：「云何为覆？于自作罪，恐失利誉，隐藏为性，能障不覆，悔恼为业。」。

⑷恼心所：恼者恼怒，于忿恨之后，遇违逆事，因而爆怒，凶狠暴戾，有如蝎子螫人。《识论》曰：「云何为恼？忿恨为先，追触暴热，狠戾为性，能障不恼，蛆螫为业。」。

⑸嫉心所：嫉者妒忌，他人荣盛，我怀忧戚，如妾妇之固宠，政敌之倾轧。《识论》曰：「云何为嫉？徇自名利，不耐他荣，妒忌为性，能障不嫉，忧戚为业。」。

⑹悭心所：悭者悭吝，财物不肯施舍，法理秘不告人，鄙恶地蓄积财法。《识论》曰：「云何为悭？耽着财法，不能惠舍，秘吝为性，能障不悭，鄙蓄为业。」。

⑺诳心所：诳是欲谋取名誉或利益，自己无德而诈称有德的一种欺骗行为。《识论》曰：「云何为诳？为获利誉，矫现有德，诡诈为性，能障不诳，邪命为业。」。

⑻谄心所：谄者谄曲，为了取得别人欢心而阿谀谄媚，以达到自己谋求的目的。《识论》曰：「云何为谄？为网他故，矫设异仪，险曲为性，能障

不谄，教诲为业。」。

⑼害心所：害者损害，心无悲愍，损害有情，是不害之反。《识论》曰：「云何为害？于诸有情，心无悲愍，损恼为性，能障不害，逼恼为业。」。

⑽憍心所：憍者骄傲，由于得到世间名利而骄慢自大。《识论》曰：「云何为憍？于自盛事，深生染着，醉傲为性，能障不憍，染依为业。」。

⑾无惭心所：无惭是惭之反，即没有羞恶之心，不顾本身人格尊严，拒绝贤人的教诲，不接受世间、出世间善法。《识论》曰：「云何无惭？不顾自法，轻拒贤善为性，能障碍惭，生长恶行为业。」。

⑿无愧心所：无愧是愧之反，没有廉耻之心，不顾世间清议，不畏社会舆论。《识论》曰：「云何无愧？不顾世间，崇重暴恶为性，能障碍愧，生长恶行为业。」。

⒀掉举心所：掉举是心不安静，妄动浮燥，障碍禅定。《识论》曰：「云何掉举？令心于境不

寂静为性，能障行舍奢摩他为业。」奢摩他为「止」，即是禅定。

⒁昏沉心所：昏沉是昏懵沉醉，迷闇不明，障碍轻安和智慧。《识论》曰：「云何昏沉？令心于境无堪任为性，能障轻安毗钵舍那为业。」毗钵舍那是「观」，与奢摩他合称「止观」。此又称定慧、寂照。

⒂不信心所：不信者心存污秽，不信三相，即一者实有，即诸法实相；二者德，即佛、法、僧三宝；三者有能，有能力成就世出世间善法。《识论》曰：「云何不信？于实、德、能不忍乐欲，心秽为性，能障净信，堕依为业，谓不信者多懈怠故。」。

⒃懈怠心所：懈怠与精进相反，既不修善，亦不断恶，甚而对恶业勤奋。《识论》曰：「云何懈怠？于善恶品修断事中，懒堕为性，能障精进，增染为业。」。

⒄放逸心所：放逸者，放荡纵逸，于染法不能防，于净法不肯修。《识论》曰：「云何放逸？于染

净品不能防修，纵荡为性，障不放逸，增恶损善所依为业。」。

⒅失念心所：失念即是遗忘，心意散乱，对于所修善法不能明记。《识论》曰：「云何失念？于诸所缘，不能明记为性，能障正念，散乱所依为业。」。

⒆散乱心所：散乱即不专心，令心流荡，障碍正定，阻止善慧，增长恶慧。《论》曰：「云何散乱？于诸所缘，令心流荡为性，能障正定，恶慧所依为业。」。

⒇不正知心所：不正知即是邪知，误解世间法及出世间法，破坏佛教真理。《识论》曰：「云何不正知？于所观境，谬解为性，能障正知，毁犯为业。」。

三、不定心所：六位心所的第六位，有四种，曰悔、眠、寻、伺。称不定者，意谓于识的性（善、恶、无记）、界（欲、色、无色三界）都不确定。无法记别。

⑴悔心所：又名恶作，对于先所作事生起悔心《识论》曰：「悔谓恶作，恶所作业，追悔为性，障

止为业。」即对已作恶事追悔，就是善性；对已作善事追悔，就是恶性。悔能令心怅快不安，故有障碍止（观）作用。

⑵眠心所：眠即睡眠，昏迷而不自在，能障智慧。《识论》曰：「眠谓睡眠，令身不自在，昧略为性，障观为业。」睡眠之时，心极闇劣，身无力用，故有障碍（止）观的作用。故适度睡眠是为善法，过度睡眠是为恶法。

⑶寻心所：寻者寻求，对事理粗略的思考。《识论》曰：「寻谓寻求，令心怱遽，于意言境，粗转为性。」。

⑷伺心所：伺者伺察，对事理细密的思考。《识论》曰：「何谓伺察，令心怱遽，于意言境，细转为性。」寻与伺，是依思心所与慧心所分位假立，本身没有实体。

五、所依门——依止根本识

第三能变识，是集合前五识与第六识所合成，此六识之生起，皆以第八识为依止，故颂文首句指出：「依止

根本识。」识论解释此句曰：「根本识者，阿陀那识，染净诸识生根本故。依止者，谓前六转识，以根本识为共亲依。」阿陀那识，就是第八识的别名。心、心所的生起，要有三种依，即因缘依，增上缘依，等无间缘依。而前六识之生起，以种子赖耶为亲因缘，得有前六识之现行。再者，前五识以五根为不共依，而五根由现行第八识执受而得有，故前五识亦可说是以现行第八识为所依，这是根本共依。再者，第六识以第七识为所依，而第七识以现行第八识为不共依，所以第六识可以说是以第八识为根本共依。简单的说，「依止根本识」者，即是前六识以现行赖耶为共依——增上缘依，而以种子赖耶为亲因缘依。增上缘依非现行赖耶一种，而是有四种，若缺任何一种，五识即不生起，此四种依为：

1.同境依：前五识依于眼耳鼻舌身五色根，此五根与五识共取现境，曰同境依。

2.分别依：谓依于第六识，前五识任何一识生起，意识与之同时生起，与前五识同缘色声等境，而起了解分别，曰分别依。

3.染净依：谓依于第七识，第七识与「四烦恼常

俱」，是染污识，前五识亦由此识染污而成有漏，故此第七识是前五识的染净依。

4.根本依：谓依于第八识，第八识是根本识，前五识依第八识而得生起，故以第八识为根本依。

六、俱不俱转门——五识随缘现，或俱或不俱，如波涛依水

颂文「五识随缘」句，指前五识生起，必须众缘俱备，而五识俱缘各不相同，如眼识所缘的色境，生起时需要九缘；而耳识需八缘，鼻舌身三识需七缘，兹分述如下：

1.眼识九缘：

⑴空缘：空即空间，眼识取境，须保持适当距离，无空间不能取境。

⑵明缘：明即光明，眼识取境，需要光明，无光明不能取境。

⑶根缘：眼识依于眼根而生起。

⑷境缘：眼根触对色境而生眼识，境为识之所缘缘。

⑸作意缘：作意即是注意，不注意则「视而不

见」，识不生起。

⑹分别依缘：分别指第六识，依第六识以分别外境。

⑺染净依缘：此指第七识，对怨亲顺违之境生起的染净心。

⑻根本依缘：此指第八识，第八识为前七识之根本。

⑼种子依：种子为生起识之亲因缘。

2.耳识八缘：耳识生起，不需光明，故仅需八缘。

3.鼻、舌、身三识，是「合中取境」，不需光明和距离，故只需七缘。

或俱或不俱者，五识可同时生起，亦可或一、或二、或三四生起，视缘而定。如波涛依水句，喻藏识如大海，余识如波涛，外境如风，风起而波涛现。《八识规矩颂》谓：「浩浩三藏不可穷，渊深七浪境为风」即指此而言。

七、起灭分位门——意识常现起，除生无想天及无心二定，睡眠与闷绝

在上节俱不俱转门中，虽然统指第三能变识而言，

实际上讲的只是前五识。此门则唯就第六识的起灭予以说明。前五识生起，须俱或九、或八、或七缘，俱缘较多，缘不俱足则有中断。第六识生起，只俱根缘、境缘、作意缘、根本依缘、种子依缘五种，缘少较易俱，故常时现起。但有五种情形则不生起，此称为「五位无心」。此五种情形是：

1.无想天：外道修行生于无想天，寿命五百大劫，在此期间意识不起现行。

2.入无想定：外道修行，入无想定，定中意识不起现行。

3.入灭尽定：修此定者，前六识不起现行，第七识染心所亦不起现行。

4.睡眠；深度熟睡而无梦者，意识不起现行。

5.闷绝：俗称昏迷，医学上谓「无意识状态」，这是由于大惊怖、大刺激，或剧痛昏晕的情况下，前六识不起现行。但第七、八识仍恒时相续，故闷绝者并非死亡，而是第六识不起现行。

第九章　正辨唯识与释违理难

以前八讲，由唯识学统，科判大纲，讲到唯识学的基本概念，以至于三能变识，三十颂颂文已讲完十六颂，今天讲十七、十八、十九等三颂。这三颂在科判中是：七、正辨唯识，八、释违理难。释违理难又分为两个子目，即心法生起缘由，及有情相续缘由，故分做三段来讲。现在即依诠释。

一、正辨唯识——是诸识转变，分别所分别，由此彼皆无，故一切唯识

正辨唯识的颂文，如标题所录。这一首颂文，是上承首颂「彼依识所变，此能变唯三」二句，以「是诸识转变，分别所分别」二句，来说明万法唯识的道理；再以「由此彼皆无，故一切唯识」二句，总结之于唯识。

在三能变的颂文中，说明八识及各各心所，皆由自证分变现的见分和相分。但外人仍继续追问：「如何能知道宇宙万有，皆是识所变现，而无实我、实法的存在呢？」唯识家为诠解答这一问题，复说下颂曰：

是诸识转变，分别所分别，由此彼皆无，故一切唯识。

《成唯识论》解释此颂曰：

是诸识者，谓前所说三能变识及彼心所，皆能变似见相二分，立转变名；所变见分，说名分别，能取相故；所变相分，名所分别，见所取故。由此正理，彼实我法，离识所变，皆定非有；离能所取，无别物故，非有实物，离二相故。是故，一切有为无为、若实若假，皆不离识。唯言为遮离识实物，非不离识心所等法。

诸识，自然是指三能变的八识（含各各的心所）。转变，即是由体起用，由识体变现出能缘的见分、和所缘的相分。能缘的见分为能分别，所缘的相分为所分别，以能分别的见分，分别所缘的相分，即是「分别所分别」。

这「是诸识转变」的「转变」二字，尚有下列三种意义：

1.变现义：诸识的转变，是因转而变，因变而现。也就是由识体变现出见相二分，见分是能缘，即是见闻觉知，相分是所缘，即是根身器界，此即种种我相、法相。

2.变异义：变是生起，异是不同。由识体自证分生出见相二分，此见相二分，异于识体，故说是变异。再者，

此见相二分，见分是能，相分是所，能所皆识体所变，而作用各异，故说是变异。

3.改转义：是说由识体改转成相、见二分，而有种种的我相或法相，由于具足这三种意义，所以说：「是诸识转变」。

「由此彼皆无」者，「此」指的是能缘所缘的见分、相分，「彼」指的是根身器界，即是种种的我相法相。而此种种我相法相，都是能缘之心所变现。而能缘之心，也只是识体的作用。因此，若去掉这个识，不但没有外境的我相法相，也没有内境的见分相分。所以说，我人所认为一切的实我实法，不过是因缘和合的假有——也就是能缘所缘的见、相二分而已。离开见相二分，即没有我法的存在；离开识，也没有见、相二分的存在。故最终的结论是：「由此彼皆无，故一切唯识。」。

二、心法生起缘由——由一切种识，如是如是变，以辗转力故，彼彼分别生

唯识家解释了上颂以后，外人复问难曰：「若唯有识，都无外缘，何缘而生种种之分别？」意思是说：「照

你们唯识家所说，宇宙万有，只是相、见二分的分别所分别，除识以外，没有实我、实法的外境。既无外境，那么，能分别的分别心究竟缘何而生？这岂不是成了分别无因吗？」为了解答这一问题，唯识家复说颂曰：

由一切种识，如是如是变，以辗转力故，彼彼分别生。

以上颂文，前二句明因，第三句明缘，第四句明所生的分别心。一切种识，指第八阿赖耶识。种是种子，色心诸法的种子，潜藏于第八识中，种子是第八识能生起万法的功能，以用从体，故曰一切种识。「如是如是变」一句，变者，是潜隐的种子起现行，种子起现行，现行熏种子成为新种子，新种子复起现行，所谓：「种子乍生现行，现行熏种子，三法辗转，因果同时」这就是「如是如是变」，也就是分别心生起之因。

「以辗转力故，彼彼分别生」，辗转是相资的意思，盖法不孤起，一法生起，须仗他法相资，种子起现行，也须要仗因托缘。因为有为法的生起，必依因缘和合。有因有缘，必然生果。因此，唯识学上立有「六因、四缘、五果」之说。事实上，因和缘没有什么差别，概略的说，因即是众缘之一，缘也是生果之因，不过在生起万法的关系

条件上，因是主要的条件，缘是次要的条件而已。因此，六因之说，只是四缘的另一种分类方式。于此介绍四缘，四缘是因缘、等无间缘、所缘、增上缘，分述如下：

1.因缘：因缘，是事物生起的众多关系条件中，具有生果能力的条件。《识论》说，「谓有为法，亲办自果」者，称为因缘。但仅只有因仍不能生果，要因、缘具备才能生果。同时，在唯识学上的因缘，又不同于一般缘起的因缘。唯识学以「万法唯识」立论，万法生起，皆是种子起现行的后果，因此，唯识学上的亲因缘，就是第八阿赖耶识中含藏的种子。以种子生现行，始有宇宙万法。但「法不孤起」，种子生现行，须要下列三缘具备。

2.等无间缘：等无间缘旧译次第缘，新译等无间，意思是「密密迁移，等无间隙」，这是指我们的心识生起，念念生灭，刹那不停，前念心为后念心开导，引令后念心生起，前念为后念的缘，后念亦为前念的缘，次第生起，故亦称次第缘。

3.所缘缘：所缘缘旧译缘缘，这是心识攀缘外境的时候，此能攀缘之心，对所攀缘之境而生起，即是以境为其所缘。所缘缘这两个缘字，前一个缘是境，后一个缘是四

缘之一的缘。语云：「境由心生，心因境起」心生之境是法境，属于心法；引心生起之境是外境，属于色法，二者全是心识攀缘的对象。

4.增上缘：增上是增加或加强的意思，对于一法的生起，有扶助之义，所以也称助缘。增上缘有顺益、违损两方面，自顺益方面说，能促成一法生起或成长者，称「与力增上缘」，不妨碍一法生起或成长者，称「不障增上缘」；自违损方面说，此一法对他一法有妨害障碍者，如雨露是花木的顺益增上缘，而霜雹为花木的违损增上缘。

唯识学是以「万法唯识」立论，以一切法（色法及心法）的生起，皆是种子起现行的果，因此，种子是一切法的亲因缘。再者，心法生起，要四缘具足；色法生起，只须因缘与增上缘两种缘。

三、有情相续缘由——由诸业习气，二取习气俱，前异熟既尽，复生余异熟

唯识家解释完了分别心生起的原因，外人仍不满意，复问难曰：「虽有内识而无外缘，由何有情生死相续？」。

有情生死相续，在三界六道中轮回生死，是由于善恶业力所招感。而善恶之业，又是由于无贪等三善根及贪瞋痴等诸烦恼所造作。前六识及其相应的心所，缘于外境的顺违，而有造作的活动。外人问的意思是，如果只有内识，而无外境，则心识缘何境而能起惑造业，如果没有惑业，又何能有生死相续？果然如此，岂不是生死无因了吗？因有外人此问，唯识家复说下一颂以释其疑：

由诸业习气，二取习气俱，前异熟既尽，复生余异熟。

本颂的重点，在说明生死相续起于内因，非关外缘。生死轮回，起于造业，业就是行为的后果，行为有身、口、意三行，而以意行为主导。由于与意识相应的思心所的造作，而有种种或善、恶的业，这就是「诸业」。习气，是当造业时其气分回熏藏识，留下了类似于本业的功能，此功能亦名习气，也就是种子的异名。合有漏的善、不善等种子，即称「诸业习气」。业是来自与前六识相应的思心所的造作，思心所与善法相应，即造作下种种善业；思心所与恶法相应，即造作下种种恶业。由善恶业所熏习的种子，称为业种子，业种子又名「有支习气」。

「二取习气俱」，二取，即能取与所取。能取即是见

分，所取即是相分。取是取着，这二取，都是思想上的一种执着——执见分为实我，执相分为实法，时间长久了，就成为习气。生死相续，由于习气，习气总结为三种，一是名言习气，二是我执习气，三是有支习气。诸业习气熏习的业种子，与二取习气熏习的二取种子，同时储藏于第八识中。在业习气与二取习气同俱的情况下，而有「异熟果」的生起。这其间，二取习气是生起异熟果的亲因，业习气是生起异熟果的助缘。兹将三种习气意义再加以诠释：

1.名言习气：名言即名称言说，有情世间，为了表达思想，沟通意见，不免有名称言说。熏习既久，就成为习气。凡表示意义的语言文字，称为表义名言；凡了别境界，用名言描述形容者，称显境名言。这两种名言所熏成的种子，贮藏于第八识中，成为一种潜伏的势力，此即为生起诸法的亲因缘。

2.我执习气：这是一种执有实我的执着，我执有二种，一为俱生我执，是先天与生俱有的；一是分别我执，是后天分别生起者。这两种习气，六、七两识都有，起源于与四烦恼常俱的第七识，故第七识为我执习气的根本。

此我执习气，也是生死之因。

3.有支习气：有支即十二有支，有支习气即是业习气，支者因义，为三有（三界）之因，能招感三界异熟果，下文将详述。

以上三种习气，名言及我执习气，属于二取习气，感的是等流果；有支习气即诸业习气，感的是异熟果。

颂文第三、四句，「前异熟既尽，复生余异熟」，由于业习气与二取习气，而招感异熟果（即生死轮回的阿赖耶识）的生起，但当一期生命告终，由于业习气与二取习气熏成的种子，又招感来世的异熟果。如此辗转相生，就是有情生死相续的缘由。现在以十二有支的惑、业、苦，来说明有情生死相续的情形：

1.无明支：无明即愚痴，即迷昧不明。此无明与第六识相应，就是能造作善恶业的愚痴无明。这是十二缘起的第一支，人生的一切痛苦烦恼，皆由此而生起。

2.行支：行是造作的意思，是以无明而生起的蒙昧的意志活动，这种活动（行）的后果就是业。无明与行二支，亦可解释为过去世之惑，即是过去世所造的业。

3.识支：识是认识作用，是精神作用的主体，也是业

力寄托的所在，为生命轮回的主体。此支在无所其明的蒙昧意志活动下，纳识成胎，此即一期生命的开始。

4.名色支：名色即是五蕴，是精神与物质（心识与色身）的合称。色蕴即地、水、火、风四大，名即受、想、行、识四无色蕴，这是第八识「纳识成胎」后，在母胎中由受精卵起、至六根未具以前的名称（在五七日以内）。在此位中，未具人形，状如瘜肉，故称名色。

5.六入支：入亦名处，即十二处中的内六处、也就是眼、耳、鼻、舌、身、意六根。这是由名色支发育成胎儿时，六根具备，以至于到出生之前这一阶段的名称。处是生长门义，由根为识的所依，令识得生。第三支的识，指第八识；六入中的识，指第六识。

6.触支：触者接触，内六根对外六境而生六识，曰触，这是认识作用的开始。婴儿初生，天真未凿，爱憎分别之心尚不分明，根境相对，对境的感觉不曰识而曰触。《分别缘起经》曰：「云何六触身？谓眼触、耳触、乃至意触。」。

7.受支：受者领纳，即是感受，受有三种，苦受、乐受、舍受；若加忧、喜二受，称为五受。幼儿年龄渐长，

有了分别心，六识对六境，就有了苦乐爱憎的感受。对苦受厌憎，对乐受贪着，结念不舍，而引起下支的爱。《分别缘起经》曰：「受有三种，谓乐受、苦受、不苦不乐受。」。

8.爱支：爱是贪的异名，也与欲字同义。儿童发育成人，生理成熟，「贪妙资具，淫爱现行」就是有了性欲的需要，同时，盲目的追求、占有之欲也日益炽盛。《大乘义章》曰：「贪染名爱」。《涅槃经》曰：「习近五欲，是名为爱。」。

9.取支：取者攫取，执持不舍。《十地经》称「爱增名取」，是以贪为体，以爱为缘。由贪心炽盛，对于色、声、香、味、触五尘，财、色、名、食、睡五欲，周遍驰求，执着不舍。

10.有支：有是生命的存在，是行为的后果，有也就是业。由感受而有爱憎（受缘爱），由爱憎而有取舍（爱缘取），而取就是攫取、执持、占有，由而积集种种善恶之业，而业力能引生后有的苦果。

11.生支：有即是业，既有业因，必成业果（异熟果），这业果就是生（转生）。也就是第八阿赖耶识，受业力牵

引，在三界五趣中轮回。

12.老死支：业力是生之因，而老死就是生之果。《佛说稻芉经》曰：「住世衰变故名为老，最后败坏故名为死；追感往事，言声哀戚，名为忧苦；事来逼身，是名苦恼；追思相续，故名为悲；烦恼缠缚，故名为恼。」唯死后业识不灭，无明仍在，在业力牵引下再去投胎受生，开始另一期生命的轮回。

以上十二有支，在远因近果、和已润未润的因果关系之上，诸支前后相望，在《成唯识论》中将其略摄为四支，即能引支、所引支、能生支、所生支。

1.能引支：能引支是无明和行二支，由于无明于诸谛理的迷闇无知，而有行的造作诸业，熏习第八阿赖耶识中，能引发识、名色、六入、触、受等五果的种子，故名能引支。《成唯识论》曰：「一能引支，谓无明、行，能引识等五果种故。」。

2.所引支：无明与行二支是能引支，由之生起的识、名色、六入、触、受等五支为所引支。《成唯识论》曰：「二所引支，谓本识内亲生当来异熟果摄识等五种，是前二所引故。」。

3.能生支：能生支是爱、取、有三支，能近生当来世生老死果，故名能生。《成唯识论》曰：「三能生支，谓爱取有，近生当来生老死故。」。

4.所生支：在十二有支中，所生支是由爱等三支引生的生、老死二支。从中有到初生以后，至本有中随其寿命长短的未衰变位，皆是生支。诸衰变位随其一期寿命，色心俱衰总名为老。身坏命终，入灭相位，即名为死。《成唯识论》曰：「四所生支，谓生、老死，是爱、取、有近所生故，谓从中有，至本有中，未衰变来，皆生支摄。诸衰变位，总名为老。身坏命终，乃名为死。」。

以上十二有支，前十支是因，后二支是果，这十因二果，必定不是同世。若约过去、现在世来说，则十因是过去世，二果是现在世；若约现在、未来世来说，则十因是现在世，二果是未来世，这称作「二世一重因果」。小乘佛教以十二有支为「三世两重因果」，即无明与行二支，是过去世的因，识、名色、六入、触、受五支是现在世的果，这是一重因果；爱、取、有三支，是现在世的因，生与老死二支是未来世的果，这又是一重因果。过去的无明（惑）、行（业），和现在的爱、取（惑）、有（业），同是

惑业，为能感之因，现在的识等五支，和未来的生、老死二支，同是所感的苦果，这样亦成为三世两重因果，以此遮去断常二见，故生死相续，轮回无穷。



第十章　释违教难——三自性与三无性

三十颂上一讲，讲的是「释违理难」——解释违背教理的问难。接着今天要讲「释违教难」——解释违背教义的问难。释违教难颂文五首，在三十颂中是第二十颂至第二十四颂。此五首颂文的内容，说的是唯识的基本宗义——三自性与三无性。今天讲解的方式，是先说明三自性三无性，最后再依照颂文，诠解「释违教难」。

三自性，即遍计所执性，依他起性，圆成实性。此三自性，为唯识宗一切法义的根本。唐义净三藏撰《南海寄归内法传》，有云：「相宗以三性为宗。」法相宗以唯识为中道，中道者，即是正显非空非有，简遮偏空偏有之谓。行者审观一切法，无一法偏于有，亦无一法偏于空，无不具备中道妙理。此若约横向而观，即是三自性。《解深密经·一切法相品》谓：「谓诸法相略有三种，何等为三？一者遍计所执相，二者依他起相，三者圆成实相。」此中的相字，在此作性字解释。

在三自性中，以依他起性为中心。诸法皆仗因托缘而起，有情于此因缘和合的假法上，若执着计较，认为是实

我、实法，就是遍计所执性；有情在依他起的假法上，了知诸法缘起，「缘起性空」，诸法皆无实性，这就是圆成实性。

若换一个方式表达，遍计所执性，是有情在依他起法上假立名相而起的。这本是情识上的妄有，而有情于此假立的名相上执着计较，这就是遍计所执性。依他起性，诸法是因缘（众多因条件）和合而有的，如以水、土和泥而成瓶钵，这是因缘和合的假有，本身没有体性，所以是依他（因缘）起性。圆成实性，是依他起诸法的体性，具有圆满、成就、实性三义，也就是真如实性。于此，分述三自性三无性如下。

一、三自性

如上所述，三自性，即遍计所执性，依他起性，圆成实性。兹分述如下：

1.遍计所执性：凡夫之妄情，周遍计度种种因缘生起之诸法，执取为实有，曰遍计所执性。《解深密经·一切法相品》曰：「云何诸法遍计所执相，谓一切法，名假安立，自性差别，乃至为令随起言说。」。

三十颂颂文称：「由彼彼遍计，遍计种种物，此遍计所执，自性无所有。」《成唯识论》卷八，解释此颂曰：「周遍计度，故名遍计。品类众多，说为彼彼。谓能遍计，虚妄分别。即由彼彼虚妄分别，遍计种种所遍计物，谓所妄执蕴、处、界等，若我、若法自性差别，此所妄执自性差别总名遍计所执性。如是自性都无所有，理、教推征不可得故。」。

释文意谓：一般人把世间事事物物，都认为是实有，妄执五蕴、十二处、十八界为实我、实法，因而周遍计度。实则这一切都是「唯识所变」，是有情的虚妄分别所造成的，此谓之遍计所执性。

十大论师对以上一颂的解说并不一致，难陀分遍计所执为能遍计与所遍计二门；而护法、安慧则分为能遍计、所遍计、遍计所执三门。难陀以上颂的首句是明能遍计，其余三句是明所遍计。所谓「遍计种种物」者，就是实我实法；而护法、安慧则以上颂首句是名能遍计，次句是明遍计所执之境，而三、四句是说遍计所执的实我、实法都是无体性之法。兹分述如下：

⑴能遍计：对所遍计而言，称能遍计。三十颂颂文

曰：「由彼彼遍计。」指的即是能遍计之识。「遍计种种物」是所遍计之境。而「此遍计所执，自性无所有」，即遍计所执性。对于能遍计之识，唯识诸家解释不同，无著认为第六意识是能遍计之识，故《摄大乘论》谓：「当知意识是能遍计，有分别故。」而安慧认为八个识都有「能遍计」的作用。护法、难陀二师认为，只有第六、第七两个识是「能遍计」之识。一般以此说为正义。

⑵所遍计：遍计所执之法，虚妄的分别心识，对所缘境周遍计度，分别执为实我、实法，此被分别的事事物物，即是所遍计。《成唯识论述记》九曰：「此即心外非有法也，即是由有能计心体计有物也。」所遍计并不是说心识之外有实境，而是此能遍计之心，误将幻有的事物当作真实。

2.依他起性：依他起之「他」，指因缘而言。即依因缘而生起之万法，曰依他起性。《解深密经·一切法相品》谓：「云何诸法依他起相，谓一切法缘生自性，则此有故彼有，此生故彼生。谓无明缘行，乃至招集纯大苦

蕴。」。

缘生即是因缘生，因缘有四，名之曰「四缘」。即因缘、等无间缘、所缘缘、增上缘。换言之，因缘即是第八识的种子。三十颂颂文曰：「依他起自性，分别缘所生。」《成唯识论》卷八解释曰：「众缘所生心、心所体，及相见分，有漏、无漏，皆依他起，依他众缘而得起故。」此中众缘，即指四缘而说。

唯识家以「万法唯识，识外无境」立论，故客观的万法，皆是主观心识所变的幻影，《成唯识论》卷八称：「众缘所引自心、心所虚妄变现，犹如幻事、阳焰、梦境、镜像、光影、谷响、水月变化所成，非有似有。」。

3.圆成实性：此为空去烦恼、所知二障而显的真理，亦即诸法真实的体性。此亦名真如、实相、法界、法性、皆同体而异名，为圆满成就诸法功德之实性，故名圆成实性。《解深密经·一切法相品》曰：「云何诸法圆成实相，谓一切法平等真如。」《成唯识论》曰：「二空所显圆满成就诸法实性，名圆成实。」又曰：「实相真如，谓二无我所显实性。」故我空、法空所显示的诸法真实的性质，就是圆成实性。

三十颂颂文曰：「圆成实于彼，常远离前性。」也即是说，在依他起性上，恒常脱离遍计所执性，就是圆成实性。

二、三无性

三无性，即相无性、生无性、胜义无性。这三无性是依三自性安立的。《解深密经·无自性品》谓：「汝应谛听，吾当为汝解释，所说一切诸法皆无自性，无生无灭，本来寂静自性涅槃所有密意。胜义生，当知我依三种无自性性密意，说言一切诸法皆无自性，所谓相无自性性，生无自性性，胜义无自性性。……」。

三无自性，如上经文所说。释迦世尊以世间有情，对一切事物皆执有实在的自性，为破除这种妄执，故密意方便，说一切法皆无自性。这是以此三种药，对治三种妄执之病，不是说连依、圆之法体也是空无的。密意者，是不显了的意思。换言之，说三无性者，是不了义教。三十颂颂文谓：「即依此三性，立彼三无性，故佛密意说，一切法无性。」兹先说明三无性如下：

1.相无性：此是依遍计所执性而安立的，以遍计所执

之法假名安立，故说相无自性性。此谓一切众生，以妄心于因缘所生之事物，计度有我有法的我相、法相，这就成了我执与法执，亦即是遍计所执性。遍计所执之法，如见绳误以为是蛇，而心识浮起蛇相，其相非实有，因此名曰「相无性」。相无性在说明我、法体相，有如镜花水月，虚幻不实，众生所以认为有实我、实法，是由事物的虚假名字而安立的，并没有真实的体性。《解深密经》曰：「善男子！云何诸法相无自性性？谓诸法遍计所执相，何以故？此由假名安立为相，非由自相安立为相，是故说明相无自性性。」。

2.生无性：此是依依他起性而安立的。即一切诸法，由于仗因托缘而生起，谓之依他起性。此依他起之法，既由因缘和合而有，则「缘起性空」，其无实性可知，其中并无实体，故名生无性。《解深密经》曰：「云何诸法生无自性？谓诸法依他起相，何以故？此由依他缘力故有，非自然有，是故说名生无自性性。」。

3.胜义无自性：此是依圆成实性而安立的。圆成实性即是真如，真如为圆为常，为一切有为法的实性，是绝待的、永恒的理体，为我、法二空所显，自然没有自性。

《解深密经》曰：「复有诸法圆成实相、亦名胜义无自性性，何以故？一切诸法、法无我性名为胜义，亦得名为无自性性，是一切法胜义谛故，无自性性之所显故，由此因缘，名为胜义无自性性。」。

唯识宗立三自性三无性，目的在于显示非空非有的「唯识中道」。而唯识中道的理论根据，系建立在《辩中边论》两首颂上。颂文是：「虚妄分别有，于此二都无，此中唯有空，于彼亦有此。故说一切法，非空非不空，有无及有故，是则契中道。」。

以上颂文的意思是说：能取者是眼、耳、鼻、舌、身、意六识，所取者是色、声、香、味、触、法六境，而此两者，都是由于识的虚妄分别上而有，实际上这二者都是无，能取和所取都是空。而在此空中，是以识的虚妄分别而有。因此一切事物，有为无为，不是没有，故称非空；也不是有，故称非不空。非空非不空，就是中道。

《成唯识论》卷七曰：「我、法非有，空识非无，离有离无，故契中道。」。

唯识中道有一特点，即是和三自性、三无性结合在一起。唯识家以为，世间万法——一切事物中都有三自性，

一切事物中也都有三无性，三自性说明有（非空），三无性说明空（非有），所以唯识家把唯识的终极道理，归之于非空非有的中道。唯识中道，有三性各具中道与三性对望中道二义，分述如下：

1.三性各具中道：唯识中道，是建立在三自性与三无性的基础上。即一切法的每一法，各具非空非有二义。即遍计所执性，情有故非空，理有故非无；依他起性，如幻故非有，假有故非空；圆成实性，真空故非有，妙有故非空。以此，则一一法上，各具三性非空非有中道。此名三性各具中道，亦名一性中道。

2.三性对望中道：三性对望中道，亦是建立在遍、依、圆三性上。在三性之中，遍计所执性，是我人的虚妄分别，显现于妄情上情有理无的妄法。依他起性，是仗因托缘生起，虽无体性，却有相用，这是假有实无的假法。圆成实性，是诸法的体性，这是实有相无的实法。所以在三性之中，遍计所执是空，依他圆成是有，空有对望，则非空非有。而真空妙有之中道亦由此而建立。此名三性对望中道，亦称一法中道。三性为唯识宗立论的根本，唯识宗以一切不离心为义，《成唯识论》卷八曰：「三种自

性，皆不远离心、心所法。谓心、心所及所变现，众缘生故，如幻事等非有似有，诳惑愚夫，一切皆名依他起性；愚夫于此横执我法、有无、一异、俱不俱等，如空华等性相都无，一切皆名遍计所执；依他起上，彼所妄执我、法俱空，此空所显识等真性名圆成实。是故此三不离心等。」。

3.释违教难

由彼彼遍计，遍计种种物，此遍计所执，自性无所有。

依他起自性，分别缘所生，圆成实于彼，常远离前性。

故此与依他，非异非不异，如无常等性，非不见此彼。

即依此三性，立彼三无性，故佛密意说，一切法无性。

初即相无性，次无自然性，后由远离前，所执我法性。

前面说明三自性及三无性，于此再依颂文，诠解「释违教难」。兹先解释「若没有境，则教说的三种自性即不能成立」的问难；继而再解释「若没有识，则教说的三种无性即不能成立」的问难。

释违教难，是解释外人对于违背教义的问难。所谓问难，就是外人的质问，外人继违理问难后，又继续质问曰：「照你们唯识家说，唯有内识，没有外境。如果这

样，则依他起的一性就够了，为什么圣教中处处说有三自性？」唯识家解答说：「应知三自性亦不离识。」为什么呢？唯识家以上列五颂的前三颂答之。颂文的初二颂正辨三性，次一颂前三句，明三性的不一不异，末一句明依他圆成证得的前后。后二颂明三无性。分释如下：

1.由彼彼遍计，遍计种种物，此遍计所执，自性无所有：此是明能遍计的虚妄分别，遍计，即是周遍计度，遍缘一切境界，又计较推度是我是法。彼彼者，这个能遍计心的品类众多，故说彼彼。「种种物」，即所逾遍计之境，如实我、实法等。这种若我若法的遍计所执，并没有实在的体性，故说：「此遍计所执，自性无所有。」。

2.依他起自性，分别缘所生：依他起的「他」，指的就是因缘。是说色、心诸法，仗因托缘方得生起，故名依他起。色、心诸法生起的因缘有四，就是亲因缘、等无间缘、所缘缘、增上缘，见本文第九讲，此处不赘。色法生起，须借亲因缘及增上缘二种，心法生起，须四缘俱足，方始现行。因此，说色、心诸法生起，及心体所起见、相二分，都是依他起性。「分别」即是虚妄分别，也就是有漏的杂染诸法。有义，分别即是缘虑的异名，即依他诸

法，是由分别的心、心所及众缘所生起，所谓「唯识所现，众缘所生」者是。

3.圆成实于彼，常远离前性：圆成实三字，具有圆满、成就、真实三义。但所谓圆成实，不是在依他起之外另有一个圆成实，而是在依他起诸法上，恒常远离前面所说的遍计所执，便是圆成实了；反之，若于依他起法起种种实我实法执着，就是遍计所执了。

4.故此与依他，非异非不异，如无常等性：此三句颂文重点，在说明依他起与圆成实之间，既「非异」亦「非不异」之理。因为圆成实性，既然是在依他起诸法上，远离前面的遍计所执，就不能说这两者是「异」。但这两者之间，也非「不异」。何以故呢？如经中常说无常无我，色法是无常，乃至受、想、行、识亦是无常。这无常法性，遍及于一切法上。因此，无常与一切法是「非异」；但就总相说虽然不异，而万法各有其别相，总相别相迥然不同，故又「非不异」。因此，依他起与圆成实，若说是「异」，离开了依他起，就不能显现圆成实的法性；若说「不异」，那么圆成实同于依他起，岂不是成了生灭之法？

5.非不见此彼：此句颂文，是明证见依他起与圆成实的先后。「此」指依他起，「彼」指圆成实。「见」者证见，意谓非不见彼圆成实性、而能见此依他起也。换言之，必先以我法二空的观智（根本智）证见圆成实，此际已断除我法二执（遍计所执），至此始（以后得智）了达如幻如化的依他起。《成唯识论》曰：「非不证见此圆成实，而能见彼依他起性。」。

6.即依此三性，立彼三无性，故佛密意说，一切法无性：「即依此三性」的三性，自然指的是遍、依、圆三性。此三性，不过是依世俗谛的假名施设，若依胜义谛，诸法尚无所有，何有自性可得？因此佛说有此三自性后，恐怕有人执着诸法实有自性，所以旋立即破，又立此三无性。「故佛密意说」，密意者，是不显了义教，是以三种药对治三种妄执之病，不是说连依圆的法体也是空无的。

7.初即相无性，次无自然性，后由远离前，所执我法性：颂文「初即相无性」句，是依遍计所执性而立的。遍计所执只是妄情计度，并没有实在的体相。这有如空华，只是现于病目之前，实无其体相。「次无自然性」句，是依依他起性而立的。依他起诸法是众缘和合而生，既待缘

而生，则缘生性空，故曰生无性。「后由远离前，所执我法性」二句，是依圆成实性而立的，此即胜义无自性。圆成实性是远离前面遍计所执（我法二执）所显的真理，此真理离一切相，毕竟皆空，故曰无自性。无自性即是性空，亦曰空性，实则空性就是真如，于下一讲中再详细诠释。



第十一章　明唯识性——真如

在《唯识三十颂》的科判中，一般多用相、性、位三分作为讲解的次序。即依三十首颂文，以前二十四首颂文明唯识相，第二十五首颂文明唯识性，第二十六至第三十首颂文明唯识位。于今，前二十四颂的明唯识相，已在第一至十讲中讲解完毕，今日讲第二十五颂——「明唯识性」。

第二十五颂的颂文是：

此诸法胜义，亦即是真如，常如其性故，即唯识实性。

所谓唯识性——「诸法胜义」，即是上一颂的末二句「后由远离前，所执我法性」的圆成实性。而圆成实性也就是「唯识实性」，同时也就是「真如」。

真如，是佛法中最高的真理。唯识宗修唯识行，历经三大阿僧祇劫，五位四十一阶，集无量福德智慧，无非是断灭我、法二执，烦恼、所知二障，证得我、法二空，转识成智，亲契真如，证得大菩提与涅槃的二种胜果。于此，我们来探讨这「真如」究竟是什么。

本来，如果简略的讲解「唯识实性」——真如，数百

字就可以讲解清楚。但以「真如」此一概念，在整个佛法中占非常重要的地位，于此特别加以详细的解说。

一、真如与缘起

真如，梵文bhuta tathata，音译部多多他多，是佛教表示最高真理的概念。要探讨真如，须先自佛陀证悟的「缘起」说起。缘起又名缘生，这是略称，具足称「因缘起」或「因缘生」。《良贲疏》曰：「言缘生者，缘为众缘，生者起也，诸有为法，皆从缘生。」大致说来，缘生就是缘起，至于具足所称的因缘生，因是「造」义，也是「亲生」义。《大毗婆沙论》曰：「造是因义」，《大乘义章》曰：「亲生之义，目之为因。」这是说，以「因」而能致「果」，因是能生，果是所生。于此，也把缘生和缘起加以区别。《瑜伽师地论》五十六曰：「因名缘起，果名缘生。」。

缘起pratityasamutpady，梵文的意思是「由彼此关涉而生起」，或是「现象界的生命与世间彼此关涉所由之道」。这就是说：现象界中，没有孤立存在的事物，都是彼此关涉、对待而生起、存在的。所以原始经典（杂阿含·

二九三·二九七经等）上屡说：

此有故彼有，此生故彼生。

此无故彼无，此灭故彼灭。

这种关涉、对待之间的依存关系有两种，一种是同时的依存关系，一种是异时的依存关系。异时的依存关系，即所谓「此生故彼生」，此为因而彼为果。同时的依存关系，即所谓「此有故彼有」，此为主而彼为从。而此因果主从，也不是绝对的，换一个观点来看，因果主从又可以倒置过来。所以《杂阿含·四六九经》中说：

譬如三芦，立于空地，辗转相依而得竖立。若去其一，二亦不立；若去其二，一亦不立，辗转相依而得竖立。识缘名色，亦复如是，辗转相依而得生长。

这种关涉、对待、依存的关系，就是缘起。缘起的缘，就是事物生起存在的各种条件。因此，宇宙之间没有孤立存在的个体，也没有永恒不变的事物。这些关涉和变化，必须在一定的条件下才能生起、存在、变异、坏灭。因此，所谓「若法因缘生，法亦因缘灭」，因就是主要的条件，缘则是次要的条件。

缘起，有其纵向的和横向的两种关涉对待关系。自纵

向关系来观察事物，就有了前因后果的关系；自横向关系——就时间的某一点上来观察事物，就有了彼此对待的关系。「此生故彼生」是纵向的因果关系；「此有故彼有」是横向的对待关系。后世发展的佛教，莫不重视缘起，以缘起为佛教的基本教理。但较多重视纵向的因果关系缘起，而忽略横向相待关系缘起。后来这种横向关涉对待的缘起被称为「实相」dharmata。实相，即一切事物真实的、常住不变的本性。这是平等的、最高的真理。

事实上，缘起的本义，就是探究实相。龙树菩萨出世，鉴于小乘有部之说「法体实有」，而揭示出「空」的概念。即「三是偈」所称：「因缘所生法，我说即是空。」空就是诸法实相。因为宇宙之间，没有永恒不变的事物，即凡是由因素条件集合而生起的存在，都具有成、住、异、灭四相，缘集则成，缘散则灭，此即是无常；而凡是因素条件集合生起的存在，都没有独立的自性（定性），不能决定自己的存在，此即是无我。换一个方式来说，由众多关涉条件生起的事物，其本身并没有一个固定的主体，所以「无我」；在关涉条件发生变化的时侯，此一法就会变异或坏灭，所以「无常」。而此无常无我的本

性是空——即是「性空」或「空性」。而缘起法中即含蕴着空性，所以说「缘起性空」。

实相——此一切事物真实的、常住不变的本性，也就是真如。即是说，自缘起法来说，一切法都是待缘而生起，故无自性（也即是无固定不变之性），无自性即是性空，这是诸法的本质，是本来如此的、不增不减的法性，这就是「真如」。

真如，真者真实，如者如常，此为遍布于宇宙间真实之本体，也即是事物的真实相状或真实性质。经典中表示真如的名称极多，如《大般若经》第三六〇卷中，列出了十二名称：法性、法界、不虚妄性、不变异性、平等性、离生性、法定、法住、实际、虚空界、不思议界等，都是真如的异名，真如成了大乘佛教的标志。《成唯识论》卷二诠释真如曰：「真谓真实，显非虚妄；如谓如常，表无变易。谓此真实于一切位，常如其性，故曰真如。」。

二、二谛四重

常住不变的真如，就是唯识的实性。对于「世俗谛」而言，真如是「胜义谛」，所以颂文称「此诸法胜义」。

这世俗、胜义二谛，乃是佛教的根本大法，诸佛依二谛而说法，众生依二谛而证道。《中观论》有偈子云：「诸佛依二谛，为众生说法，一以世俗谛，二第一义谛，若人不能知，分别于二谛，则于深佛法，不知真实义。若不依俗谛，不得第一义；不得第一义，则不得涅槃。」。

第一义谛，就是胜义谛。何谓胜义谛呢？即圣者所见的真实理性——普遍的空如之理；何谓世俗谛呢？是迷情所见的世间事相——现象界经验面的理法。这二者均非虚谬，故说为谛。唯识宗具明二谛，于世俗、胜义二谛又各立四重，曰世间、道理、证得、胜义。《大乘法苑义林章》卷八，二谛章谓：

二谛深妙，非略尽言，聊述纲记。……总名中，一世俗谛，亦名隐显谛；二胜义谛，旧名第一义谛，亦名真谛。

列别名者，今明二谛有、无体异，事、理义殊，深、浅不同，诠、旨各别，故于二谛各有四重：

亦名名事二谛、事理二谛、浅深二谛、诠旨二谛。

世俗谛四名者，一世间世俗谛，亦名有名无实谛。二道理世俗谛，亦名随事差别谛。三证得世俗谛，亦名方便安立谛。四胜义世俗谛，亦名假名非安立谛。……

胜义谛四名者，一世间胜义谛，亦名体用显现谛。二道理胜义谛，亦名因果差别谛。三证得胜义谛，亦名依门显实谛。四胜义胜义谛，亦名废诠谈旨谛。……

以上四谛，在《瑜伽师地论》卷二十五中，又于世俗谛、胜义谛各开为四重，合为八谛。世俗四谛是：

1.世间世俗谛：又名有名无实谛，如假立瓶、钵、军、林、有情、牛马等名称，而所谓瓶者、钵者，无非是泥土和水而做成；军者、林者，无非是众兵与多树而立名。这些都是因缘和合的假法，唯有假名，并无实体，这是隐覆真理的世俗之法，故名世间；但凡情认为实有，依情立名，故曰世俗谛，实则有名无实。

2.道理世俗谛：又名随事差别谛，即是五蕴、十二处、十八界等法。这蕴、处、界等法门，是随着众多的事相，及依着众多的义理而安立的，故曰道理；因事相差别容易了解，故曰世俗，亦名随事差别。

3.证得世俗谛；又名方便安立谛，这是以佛之方便，安立知断恶修善的四谛法门，使行者循苦、集、灭、道四真理依法持，而证得圣果，故曰证得；以其有相状分明可知，故曰世俗，亦名方便安立。

4.胜义世俗谛：又名假名非安立谛，这是二空真如：空我而得之我空真如，空法而得之法空真如。这是离诸相（非安立）而为圣者所觉，故曰胜义；唯尚以假相安立，体非离言（未离假名），故名世俗，亦即假名而非安立。

以上四谛，称为世俗者，世谓隐覆真理，俗为有相显现。谛者实义，有如实有，无如实无，有无不虚，故称为谛。

于此再诠述胜义四谛：

1.世间胜义谛：又名体用显见谛，此即是世俗四谛中的第二谛、道理世俗谛的五蕴、十二处、十八界的三科等法。以其事相粗显，犹可破坏，故曰世间。此唯圣者后得智所知，胜于世间世俗谛，故名胜义。此亦名体用显现谛，其与第一世俗谛不同者，是有体有用，且事相粗显。

2.道理胜义谛：又名因果差别谛，此即是世俗四谛中的第三谛、证得世俗谛的四谛法门。这是依着知苦、证集、慕灭、修道的染净因果道理而安立的，为殊胜的无漏智境，因胜于前二谛，谓之道理；这是无漏智的境界，故名胜义。

3.证得胜义谛：又名依门显实谛，此即是世俗四谛中

的第四谛的二空真如，这是依二空圣智诠空门观而显的真理，故曰证得；因为是凡愚所测的圣者之境，胜于前第三世俗，故名胜义。

4.胜义胜义谛：又名废诠归旨谛，此即是一实真如，妙体离言，超绝法相，故胜义。此唯根本无分别智所证，胜于前第四世俗。诸胜义中，唯此为最，故在胜义之上复冠以胜义。此谛理须废除言诠，但以正智证会。

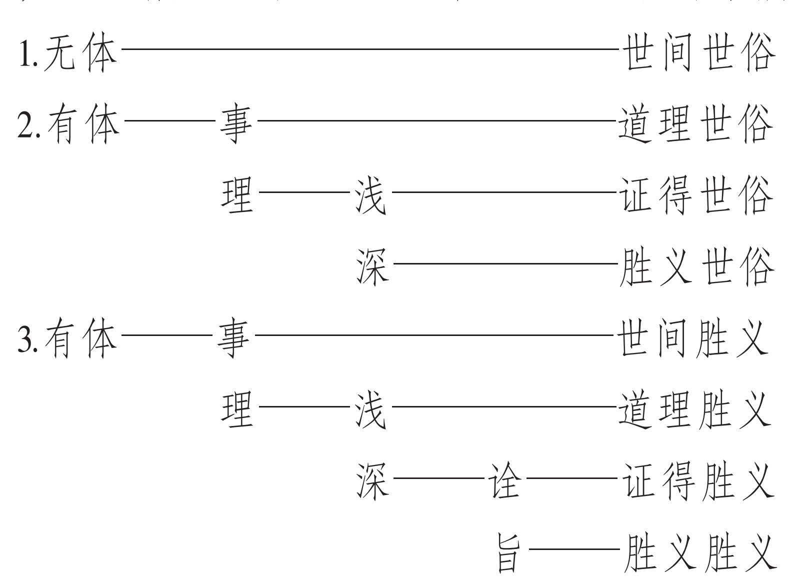
以上四者，称胜义谛者，胜谓殊胜，义有二种，一者境界名义，二者道理名义。谛者实义，是「事如实事，理如实理」，理事不谬，名之为谛。

以上所立，是三乘合明的二谛。若唯约菩萨乘而言，则以执为实我、实法的瓶、钵、军、林等为第一俗，以蕴、处、界三科为第二俗第一真，以三自性、三无性唯识理等为第三俗第二真，以二空真如为第四俗第三真，以一真法界为第四真。如此建立虽为五重，然真俗相形，又复八重条然不繁也。

盖真必依俗而真，俗必依真而俗。真者物中之实，若无其物，是为谁实？是故所言真者，即是俗中之真也；又俗者实上之假，若无其实，是为谁假？是故所言俗者，

即是真中之俗也。故所以俗事中必有真理，真理中必有俗事，若缺其一，必失其二，独立之法不可得也。是故，并不是遣依他起而证圆成实，也不是没有俗谛就可建立真谛，而是真俗相依而建立的。

如是世俗胜义各立四重，是明一切诸法，有者有实体，有者无实体。在有实体之中，有为事法，有为理法。在理法中，有因果差别的浅理，有真如实相的深理。在深理中，有显二空能诠说的是假，离掉假而真证圣智的是真。以有如此的不同，故各立四重；如下表所示：



又有四重相对，如下表所示：

1.以有体无体之不同，成第一对——无体——世间世俗

有体——世间胜义
2.以事理意义之不同，成第二对——事法——道理世俗
理法——道理胜义
3.以道理深浅之不同，成第三对——浅理——证得世俗
深理——证得胜义
4.以诠旨各别之不同，成第四对——依诠——胜义世俗
废诠——胜义胜义

三、唯识实性

三十颂颂文：「此诸法胜义，亦即是真如，常如其性故，即唯识实性。」。

颂文前两句「此诸法胜义，亦即是真如」，诸法就是一切法，胜义，如上节所释。胜义谛虽有四重，但此处说的胜义，指的是「二谛四重」中的最后一种——「胜义胜义谛」。此胜义谛，是「体妙离言，回超众法」，是「语言道断，心行处灭」，是「废除言诠，但以正智」而证得，所以此「胜义胜义谛」，就是圣者内证的真理——「亦即是真如」。

颂文第三句「常如其性故」，其「性」，就是诸法的

「实性」。《成唯识论》曰：

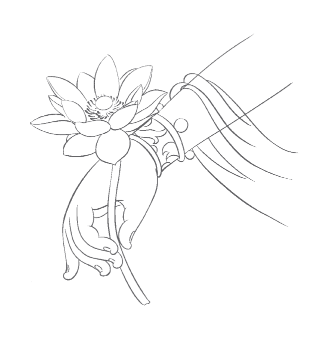
此性即是唯识实性，谓唯识性，略有二种：一者虚妄，谓遍计所执；二者真实，谓圆成实性；为简虚妄，说实性言。复有二性：一者世俗，谓依他起；二者胜义，谓圆成实；为简世俗，故说实性。

照以上论文内容看来，三自性中的遍计所执和依他起，都不是诸法实性，唯有此圆成实，才是诸法实性。以唯识方面说，此诸法实性，也就是唯识的实性。所以颂文第四句说：「即唯识实性。」。

第二十五颂诠释完毕，附带一谈中国大乘宗派对真如的看法。真如本来是依缘起观而建立的。以一切法待缘而生，无独立的自性，故曰性空，亦称空性。空性是诸法的本质，为本来如此，不增不减的理体。故真如是静态的、客体的、遍存于一切有的「真理」。印度佛教依此义说真如，唯识学亦依此义说真如。是以空宗以诸法空相为真如，有宗以圆成实性为真如。而中国大乘宗派，对真如的认知与印度不同，如天台宗依据性具说，主张真如本来具足染净善恶诸法。华严宗依据性起说，主张「本体即现象」，即真如本为万法，万法本为真如。这二者，都是受

了《大乘起信论》的影响。

中国真常唯心系的宗派，以《大乘起信论》标示一心开二门：「所谓不生不灭，与生灭和合，非一非异。」又谓：「真如净法，实无于染，但以无明而熏习故，则有染相。……」，这样，真如就不仅是客体性的、静态的理体，亦是主体性的、动态的事用。成为「不生不灭，离言说相，离名字相，而能生万法之体」了。



第十二章　明唯识位——唯识五位修行

《唯识三十颂》的三十首颂文，前二十四颂在于明唯识相，第二十五颂在于明唯识性，最后五颂在于明唯识位。广明前二十五颂的用意，无非是使我人明了世间万法，唯是依他（因缘）而起，如幻如化；唯有证得圆成实的真理，始能转识成智，得到大菩提与大涅槃的佛果。然而要证得佛果，须要经过三大阿僧祇劫，修无量福德智慧，断得烦恼、所知二障，证得我、法二空，始能证得大菩提与大涅槃二种胜果。在三大阿僧祇劫的修行过程中，要经过五位、四十一阶位的层次。

唯识修行五位，一者是资粮位，二者是加行位，三者是通达位，四者是修习位，五者是究竟位。《成唯识论》卷九曰：「何谓悟入唯识五位？一、资粮位，谓修大乘顺解脱分，二、加行位，谓修大乘顺决择分，三、通达位，谓诸菩萨所住见道，四、修习位，谓诸菩萨所住修道，五、究竟位，谓住无上正等菩提。」。

又曰：「云何渐次悟入唯识？谓诸菩萨，于识相性资粮位中，能深信解；在加行位，能渐伏除所取能取，引

发真见；在通达位，如实通达；修习位中，如所见理数数修习，伏断余障；至究竟位，出障圆明，能尽未来化有情类，复令悟入唯识相性。」。

四十一阶，是十住、十行、十回向、十地、妙觉菩萨。现依次分释五位如下：

一、资粮位——乃至未起识，求住唯识性，于二取随眠，犹未能伏灭

资粮位，是唯识修行五位中的第一位，这是初步的准备阶段，于此位中修十住、十行、十回向之三十心，以储备修道之资粮。资粮位，在修道五位中只是方便道。称为资粮者，譬如有人远行，必先筹集资财粮食，以备途中所需。修唯识行，亦要先积聚下相当的福德智慧。福德智慧如何积聚？即是发菩提心，行菩萨道。修唯识行菩萨，以四种因缘力闻知唯识妙理，但以定慧力量不够，尚不能了达唯识性相，而仍执取外境名言差别，故其所修之行，非禅定、观念等观行，而是客观的散心事相——六波罗蜜、三十七菩提分、四摄、四无量心等福智。三十颂于此位称：

乃至未起识，求住唯识性，于二取随眠，犹未能伏灭。

《成唯识论》解释此颂曰：「从发深固大菩提心，乃至未起顺决择识，求住唯识真胜义性，齐此皆是资粮位摄。」又谓：「于唯识义虽深信解，而未能了能、所取空，多住外门修菩萨行，故于二取所引随眠，犹未有能伏灭功力，令彼不起二取现行。」。

颂文中未起识的识字，即未起顺决择分的识。唯识性指圆成实性——真如。二取，是能取与所取。随眠，又名习气，亦即烦恼障和所知障的种子。由于初修唯识行，其决择的智慧尚未生起，未能伏灭二取随眠，故未能住于唯识实性中也。

二、加行位——现前立少物，谓是唯识性，以有所得故，非实住唯识

加行位，是唯识修行五位中的第二位，意谓加倍努力以积聚修行功德。修唯识行者，在资粮位中，于十住、十行、十回向三十心终，将入见道，勤修四寻思观、四如实智，而得暖、顶、忍、世第一法四善根，这是为入于见道位的方便加行。

此加行位，迹近见道，故称「顺决择分」，即随顺真如境界，生起决择的智慧。原来在资粮位时，修行者偏于修福，而于加行位，是重于修慧。所以在此位修四寻思观，四如实智观，以伏断分别起的二障和俱生起的现行二障。

此位菩萨，虽较资粮位行者观智殊胜，但因尚未起无漏智，在唯识三性观中，难免错观所变的相分为圆成实性。因此不能住于无相真如的唯识实性中。三十颂于此位称：

现前立少物，谓是唯识性，以有所得故，非实住唯识。

《成唯识论》解释此颂曰：「菩萨先于初无数劫，善备福德智慧资粮，顺解脱分既圆满已，为入见道住唯识性，复修加行，伏除二取，谓暖、顶、忍、世第一法。此四总名顺决择分，顺趣真实决择分故；近见道故，立加行名，非前资粮无加行义。」。

又谓：「菩萨此四位中，犹于现前安立少物，谓是唯识真胜义性。以彼空、有二相未除，带相观心有所得故，非实安住真唯识理。」。

在资粮位中，由于二取随眠未能伏灭，故未能安住

于唯识实性。在加行位，以修四观、四智故，印可二取皆空，似乎真如境界已现于前，但此时还有一点障碍，就是现前立有少物，谓此少物即是唯识实性。然唯识实性，非空非有，虽得而无所得。因此，以有所得之故，犹未能实住于唯识也。

「四寻思观」，是唯识修行五位中，加行位所修的观法。即是名寻思观、义寻思观、自性寻思观、差别寻思观。名是能诠的名言，义是所诠的义理，自性是名和义的体性，差别是体性上种类的差别。兹再分释如下：

1.名寻思观：名者，一切事物的名称，在事物名称上去推求观察，则知所谓名者不过是假名施设，即「谓于相上有所增语」，然名者实之宾，僧肇法师曰：「以名求物，物无当名之实；以物求名，名无得物之功。」我人执名求实，徒生种种烦恼。由此推求，名是假立，虚妄不实，此谓名寻思观。

2.义寻思观：义者，依名而诠诸法之体相，如山河大地、人牛马羊，十二处、十八界等，这些色、心诸法，皆是因缘和合、一时假有，亦即是唯识所变，虚幻不实，由此推求寻思，谓之义寻思观。

3.自性寻思观：自性者，诸法各自之体性。有为色、心诸法，皆是仗因托缘，唯识所现，离识非有。由是寻思，悟知诸法名、义、自性皆空，谓自性寻思观。

4.差别寻思观：差别者，名与义上的差别相。名之差别，如一言多言；相之差别，如长短方圆，善恶美丑，一一法上，各有差别，而此差别，皆假有实无。由此寻思，悟知诸法名、义、自性云者，只是假有实空，曰差别寻思观。

于加行位中，继四寻思观后的观行，是四如实智。即以前四寻思观所推求的假有实无为因，再加以印可决定的观法。由此可知，「所取」的名、义、自性、差别等，固然是离识非有，即是「能取」之识也是了不可得，如此空掉能取所取，即名「四如实智」：

1.名寻思观所引生的如实智。

2.义寻思观所引生的如实智。

3.自性寻思观所引生的如实智。

4.差别寻思观所引生的如实智。

修四寻思观和四如实智观，要历经「四加行位」——暖、顶、忍、世第一四位，前二位修四寻思观，观所取

空；后二位修四如实智观，观能取、所取俱空。四加行位又名四善根位，是唯识宗修暖、顶、忍、世第一法四种加行的阶位。

此四加行，暖是下品的寻思观，顶是上品的寻思观；忍是下品的如实智观，世第一是上品的如实智观。这四种观，是由明得、明增、印顺、无间等四种定而发出的。兹分述如下：

1.暖位：《成唯识论》曰：「依明得定，发下寻思，观无所取，立为暖位。」明得定中的明，指的是无漏慧。在此位中，始观名、义、自性、分别四法，都是有情心识所变，假名施设，非有自性，离识即不可得，以此伏断所取之境。

2.顶位：《成唯识论》曰：「依明增定，发上寻思，观无所取，立为顶位。」明增，是智慧增长，增长后进一步观察所取境空，修寻思观至此达于绝顶，故称顶位。

3.忍位：《成唯识论》曰：「依印顺定，发下如实智，于无所取决定印持，无能取中，亦顺乐忍。」印顺定的印，是印可决定。印顺，是印前顺后，就是印持前面四种寻思智观，观所取名、义、自性、差别四种所取之境，

皆空无自体，即能取之心识亦不可得，「所取既无，能取亦空」，印前所取无，印后能取无，称印顺定。

4.世第一位：《成唯识论》曰：「依无间定，发上品如实智，印二取空，立世第一法。」在前面忍位中，唯印可能取空；在此世第一位中，印可能取、所取二空，此于异生法中，最为殊胜，曰世第一法。

三、通达位——若时于所缘，智都无所得，尔时住唯识，离二取相故

通达位，是唯识修行五位的第三位，这是菩萨的见道之位，于初地之入心（十地各有入、住、出三心），通达于二空无我之理，此即见道位。

有情无始以来，为无明烦恼覆障，因而颠倒妄想，起惑造业，沉缅苦海。自发心学佛以来，历经多劫修行，犹未能认识唯识真实义性。不过，于世第一法的次刹那，于十地的初地极喜地，至此通达真实识性，入通达位，即是见道位。此位所见之道，即二空真如，亦即是唯识实性。三十颂曰：

若时于所缘，智都无所得，尔时住唯识，离二取相故。

《成唯识论》解释此颂曰：「若时菩萨于所缘境，无分别智都无所得，不取种种戏论相故。尔时乃名实住唯识真胜义性，即证真如。智与真如平等平等，俱离能取、所取相故，能、所取相俱是分别，有所得心戏论现故。」。

在加行位时，所修的四观四智，以犹带相故，未能实住唯识。而在此通达位，不但所取之境空，能取之心空，即能观之智亦空。而实证此二空境界之智，就是无分别智，无分别智是诸智的根本，故又名根本智。依于根本智，先亲证法性，即实住唯识——亲契真如，然后即起有分别的后得智。见道菩萨，即以此二智——根本智与后得智，缘真俗二境。

四、修习位——无得不思议，是出世间智，舍二粗重故，便证得转依

修习位，是唯识修行五位中的第四位，修行者在见道以后，达到第十地的满心佛果之前，重修习妙境以断余障，即是修习位，亦称修道位。

修行菩萨于见道位，虽然证得无分别智，断除一切心识上的颠倒知见，但微细烦恼尚未断除，还需要修习。故

菩萨于此位修十种胜行——即十波罗蜜多，断十重障，证十真如，舍二种粗重，由此即能证得转依。即转烦恼障证得大涅槃，转所知障证得大菩提。三十颂称此位曰：

无得不思议，是出世间智，舍二粗重故，便证得转依。

《成唯识论》解释此颂曰：「菩萨从前见道起已，为断余障证得转依，复数修习无分别智。此智远离所取、能取，故说无得及不思议，或远离戏论，说为无得；妙用难测，名不思议，是出世间无分别智，断世间故，名出世间。二取随眠，是世间本，唯此能断，独得出名。或出世名，依二义立，谓体无漏及证真如。此智具斯二种义故，独名出世。余智不然，即十地中无分别智。」。

无分别智，是一种能、所两空，「无智、亦无得」的空慧。这种空慧不可思议，是一种出世间的智慧，它能舍灭烦恼障及所知障的种子，以此而证得菩提及涅槃二转依果。

颂文中「舍二粗重故，便证得转依」，粗重二字，仍是种子的异名。「转依」，是「转染成净」。转者转舍，依者依止。转舍去染污的烦恼、所知二障，依止于涅槃、菩提二果。

此亦称转识成智——转前五识为成所作智，转第六识为妙观察智，转第七识为平等性智，转第八识为大圆镜智。

阿赖耶识摄持无漏、有漏种子，修唯识行，以修持熏习之力，舍有漏种子转为清净种子，至见道位，证二空真如。转染成净后的阿赖耶识，即转舍虚妄的识心，变为清净的智心。转依，即「转其所依」，唯对「所依」的看法，《成唯识论》谓有二义：

1.第一师义谓：「依谓所依，即依他起，与染净法为所依故，染谓虚妄遍计所执，净谓真实圆成实性，转谓二分转舍转得。」据上所说，转依是由虚妄的依他起——即染分的阿赖耶识，转为净分的圆成实。

2.第二师义谓：「或依即是唯识真如，生死涅槃之所依故，愚夫颠倒迷此真如，故无始来受生死苦；圣者离倒悟此真如，便得涅槃毕竟安乐。」据第二义，谓依即是唯识真如，转舍迷妄颠倒的真如，转证悟的真如而得涅槃。

转依，有能转道，所转依，所转舍，所转得四种意义。

1.能转道：此即是能转舍二障、转得二果的智（能转道

的道、即是智）此有二类：

⑴能伏道：即是有漏、无漏的加行、根本、后得三智，此智能伏二障的种子势力，而使其不生现行。

⑵能断道：即是无漏的根本、后得二智，此智能断除二障的种子。

2.所转依：即是能转之智，转舍染法，转得净法而成为所依，此亦有二类：

⑴持种依：即是第八识，此识能任持染净诸法种子，故为所依，而使其转舍转得。

⑵迷悟依：即是真如，若迷真如则生染法，悟真如则生净法；故为迷、悟根本之所依，而使其转舍转得。

3.所转舍：即是由能转道所转舍的有漏种子，此亦分为二类：

⑴所断舍：断舍的即是烦恼、所知二障种子。在无漏的真无间道生时，此类种子乃被断舍。

⑵所弃舍：弃舍的即非障的有漏法、及劣无漏法的种子。这些虽不是障法而不用断舍，但能持的

第八识转为纯净圆明的时候，即不能任持此类种子，而自行将其弃舍。

4.所转得：即是以能转道，转舍二障之因而转得者，此亦有二类：

(1)所显得：显得者即真涅槃，断烦恼而显发者。

(2)所生得：生得者即大菩提，断所知障而生起者。

五、究竟位——此即无漏界，不思议善常，安乐解脱身，大牟尼名法

究竟位，是唯识修行五位中的最后一位。修行菩萨于第十地满心金刚喻定无间道，刹那之间，断尽二障种子，并于解脱道永舍劣无漏、及有漏诸法，以证菩提妙果。此即是圆满究竟位。三十颂曰：

此即无漏界，不思议善常，安乐解脱身，大牟尼名法。

究竟位，事实上就是佛位，佛位是诸漏永尽，清净圆明，故称无漏。界是藏的意思，谓此中含藏无边希有大功德，故曰「无漏界」。不思议者，佛之法身，不可执有，不可执无，离诸分别，绝诸戏论，故曰「不思议」。善者，微妙之净法，远离生死；常者，尽未来际，恒无变易。

以上颂文，其中不思议、善、常、安乐，是二转依果体所具有的殊胜德性，是彰显究竟的无漏法界，兹分诠如下：

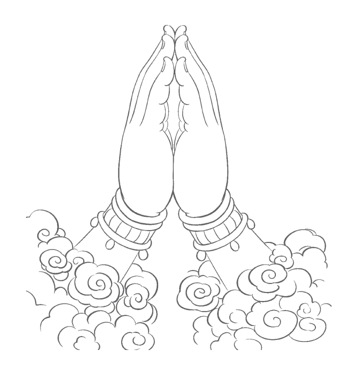
1.不思议：无漏界、离心缘相，故不可思；离言说相，故不可议。亦即是二转依的果体——涅槃与菩提，甚深微妙，断绝寻思之境，不可以世间一切譬喻言议，故曰不思议。

2.善：纯净法性，离诸烦恼。亦即谓清净法界的真涅槃，离生灭之法；四智心品的大菩提，妙用无方，而二转依俱有顺益之相，与不善反，故成为善。

3.常：二转依的果体，永不变灭，无有尽期。亦即是真涅槃无生无灭，性不变易；大菩提常住真如，为所依故，故成为常。

4.安乐：清净法界，没有逼恼，亦能使所化有情安乐，故成其安乐。

颂文「解脱身大牟尼名法」者，解脱身是解脱烦恼障的缠缚而得到的果身。大牟尼译为寂默。佛果的二障断除净尽，故名解脱身，亦名法身。法身是三身的总称，三身即自性身、受用身，变化身。





八识规矩颂讲记

第一～十二章

带质有覆通情本，

随缘执我量为非，

八大遍行别境慧，

贪痴我见慢相随。

于凌波居士 著作

释 迦 比 丘 汇整

性唯无覆五遍行，界地随他业力生，
二乘不了因迷执，由此能兴论主争。

浩浩三藏不可穷，渊深七浪境为风，
受熏持种根身器，去后来先作主公。

不动地前才舍藏，金刚道后异熟空，
大圆无垢同时发，普照十方尘刹中。

节录 《八识规矩颂》第八识颂

第一章　玄奘大师

一、玄奘大师的生平

《八识规矩颂》的造颂人，是我国的大翻译家玄奘大师。

玄奘俗家姓陈，单名祎，河南洛州缑氏县人（今洛阳东缑氏镇），他于隋文帝开皇二十年（西元六〇〇年），出生在一个没落的官宦家庭。他的父亲陈惠，曾任陈留县令，因不乐仕进辞官归里。玄奘幼年聪慧敦厚，温文儒雅，八岁从父读书，勤学不懈。陈惠是一个不事生产的名士，辞官后家境日益艰困。玄奘的二哥陈素，早年在洛阳净土寺出家，法名长捷。长捷法师精通内典，尤善老庄，为人所敬仰。玄奘受到兄长的影响，十岁时随着兄长住进洛阳净土寺，依兄诵习经典。并于隋炀帝大业八年（西元六一二年），剃度出家。

剃度后的玄奘，仍在净土寺学习经典，听寺中的景法师讲《涅槃经》、听严法师讲《摄大乘论》，他生性好学，努力不懈。二位法师要他升座复讲，他记忆力特强，分析详尽，博得师友们的赞许。大业末年，玄奘与兄长为

避兵乱，西入长安，暂时栖身于长安庄严寺。

未久，李渊在长安建立了大唐帝国，建元为武德元年（西元六一八年）。惟国基草创，兵甲未息，整个长安就没有一处讲经之所，这时唯有四川地处西南，较为安定。洛阳四大道场的大德如慧景、智脱、道基、宝暹等都在成都讲经，长捷、玄奘兄弟不愿在长安虚度光阴，于是西行入蜀到了成都。

这时成都高僧云集，佛法兴盛，长捷、玄奘住入空慧寺，听宝暹讲《摄大乘论》，听道基讲《阿毗昙杂心论》，听惠振讲《八犍度论》，数年之间，他佛学基础更加充实。唐高祖武德五年（西元六二二年），玄奘在成都受具足戒，取得大僧的资格——即正式的比丘。那时唐室已经统一天下，社会秩序已经恢复，玄奘乃离开成都，沿江东下参学。后来于太宗贞观元年（西元六二七年），回到了大唐国的都城长安，驻锡大觉寺。这时长安有两位有名的大德，一位是专讲《俱舍论》的僧辩，一位是精通《摄大乘论》的法常，玄奘分别从他二位学习。由于他对这些经典都下过苦功，领悟力又强，所以学习起来，质疑问难，纵横论辩，其智慧天才，深为时贤所叹服。很快的他在长

安佛教中，成为一位知名的饱学比丘。

然而，玄奘也有他的烦恼之处。他出家以后，学习过《俱舍》、《成实》、《涅槃》、《摄论》、《地论》、《毗昙》等经典都不止一次。但是在他互相对照比较之下，发现各位大德所讲的经典「隐显有异」，彼此矛盾。特别是当时流行的《摄大乘论》和《十地经论》，对于佛性、阿赖耶识之说彼此参差，不能统一。玄奘很希望能够读到总赅三乘学说的《瑜伽师地论》，以求了解会通。于是他决心往印度求法，寻求原始的梵本圣典，以对法义求得正确的了解。唐太宗贞观二年，玄奘上表朝廷，请求赴天竺求法。未获批准，玄奘不为所屈，他在长安城中找到西域胡人，向他们学习西域胡语，预作出国的准备。贞观三年春天离开长安，经兰州西行私渡玉门关，涉八百里流沙。途中失水，他誓西行一步而死，不愿东退一步而生，历经艰险，抵达关外第一个国家——高昌国。

高昌国王麴文泰崇信佛法，对奘师礼供殊厚，知师西行求法，馈赠黄金百两，银钱三万，以及法服鞋袜，车马夫役等。还写了二十四封书信，分致西行各国，托请沿途照料保护，这样才送他上路，挥泪而别。玄奘一行经过阿

耆尼国（新疆焉耆）、屈支国（新疆库车）。继续经禄迦国抵达凌碛山——葱岭北隅的达尔山口。翻越凌碛山，到达中亚细亚地区，前行千里，到达大清池（即伊斯色克湖），再向西北前行五百里，到达素叶城。这是西突厥的领域，当时西突厥叶护可汗的势力强大，大雪山以北六十余国皆归其统属。玄奘呈上高昌国王的书信及礼品，可汗「重其贿赂」，设宴招待，并派了一个通汉语的青年沿途护送。此后由于有叶护可汗派人相送，一路上十分顺利。前行进入印度国境，再经过三十余个国家，终于在贞观七年（西元六三三年）到达了目的地——中印度摩揭陀国的那烂陀寺。

玄奘在那烂陀寺前后五年，听戒贤论师讲《瑜伽师地论》三遍。因明、声明、集量等论各二遍。顺正理论、显扬、对法各一遍。如俱舍、婆娑、六足、阿毗昙诸论，他也重加复习。此外对于梵文梵语也下过一番苦学的功夫，这对于他返国后译经大有帮助。

当时那烂陀寺数千僧侣中，精通二十部经论的有一千人，精通三十部经论的有五百人，精通百部经律论的「三藏法师」应是十人，但在玄奘未到之前只有九人，尚缺一人未补。玄奘到后不久，以其精通大小乘经典，被补为

三藏法师。三藏法师，可以享受到最高供养，本身免去僧侣杂务，且分配「净人」一名供其差遣，出门可以乘坐象车，饮食供应较一般僧侣为丰盛。这足以说明玄奘在寺院中所受的尊敬。此外玄奘还依杖林山胜军优婆塞修习《唯识决择论》、《成无畏论》、《庄严经论》等论典，并就瑜伽、因明等学之有疑难者向他请教。过了二年，重回那烂陀寺，受戒贤论师之嘱，为寺众讲《摄大乘论》及《唯识决择论》。

那烂陀寺是印度的佛学研究中心，学术风气相当自由，一方面玄奘在讲大乘有宗的唯识，另一方面有一位大乘空宗的师子光论师，同时也在讲空宗的《中论》、《百论》。师子光门户之见颇深，对有宗的瑜伽诸论百般攻击。而玄奘对空有二宗的理论都有深刻的了解，对师子光偏狭作风不以为然，同时也基于对真理的执着，曾数次前往诘问，师子光不能回答，学僧们渐渐散去，到玄奘座下听讲。师子光心中不服，玄奘亦感于古代大德的论典并不相违，而学者各人的见解有异，于是他以梵文写了《会宗论》三千颂，这是和会空有两宗思想的论著，呈戒贤论师审阅，论师及诸大德莫不称善，而师子光亦惭赧而去。

由于玄奘声誉日隆，难免不招人妒忌，这时有一个顺世外道，自远地前来挑战。他写了四十条义理，张贴在那烂陀寺门外，大言曰：「若有难破一条者，我则斩首相谢。」那顺世外道张贴出挑战书后，数日无人应战。玄奘为护持正法，命净人去撕破外道张贴的悬榜，约外道入寺，在戒贤论师及诸大德之前公开辩论，把对方的义理一一破斥。那外道辩败，要依约自杀，玄奘说：「我曹释子终不害人，今令汝为奴，随我教命。」。

先是，南印度有一个名叫般若鞠多的老婆罗门，曾为国王的灌顶师，声誉卓著。他曾撰写过《破大乘论》七百颂。后来流传到中印度，小乘教徒认为此论可为小乘佛教出气，就把此论献给当时威加五印度的戒日王，声称：「小乘义理，大乘人难破一字。」戒日王不信，乃致书戒贤论师，请他派遣「善自他宗兼内外者」四人——即是通达大小乘各宗，及教内教外各种学问的人前去辩论。戒贤论师挑选了包括玄奘在内的四个人去参加辩论。出发之前，玄奘想先了解一下般若鞠多《破大乘论》的内容，事有凑巧，被他收为奴的那位顺世外道，曾听过此论五遍之多。玄奘自此外道处了解《破大乘论》的基本观点，然后

以大乘教义，撰写《破恶见论》一千六百颂，以破斥及纠正《破大乘论》的错误。论成后先呈戒贤过目，又请寺内众大德阅览，众人一致赞叹。戒贤论师把《破恶见论》送到戒日王处，王读后曰：「日光既出，则萤烛夺明；天雷震音，而锤凿绝响。」乃以之示小乘诸师，小乘师乃知难而退，不敢再提辩论之事了。

至此戒日王对这位大唐沙门玄奘三藏更为崇敬。他恐各地小乘外道，仍笃守固陋，执迷不悟，故特为玄奘在曲女城举办一次盛大的无遮大会，以玄奘为论主，来辩论大小乘的优劣。当时印度是笈多王朝代，戒日王的地位，有如天下盟主，而事实上五印度是诸国林立，各有各的疆域和政府。戒日王为举办这次大法会，乃派遣使者，分赴各国，约请各国的各种宗教论师们全来参加。这法会经过了半年的筹备，在玄奘四十岁那一年的春天（贞观十五年，西元六四一年）大会在曲女城揭幕。

到会的有五印度诸国的十八位国王，大小乘佛教中三千多位大德比丘，婆罗门教、耆那教等外道数千人，以及各地来观礼的僧俗数万人。大会开始，一头身披珠宝缨络的巨象，背负三尺多高的黄金释尊像入场，戒日王扮为

帝释，迦摩缕波国的鸠摩罗王扮演大梵天王。前者手持宝盖，后者手持白拂子，走在象的左右。二王及巨象之后是以玄奘为首的诸位高僧，乘象随行。以后是各国的国王、大臣、高僧等，分乘三百头大象前进。

抵达会场，黄金佛像由戒日王供入宝座，然后依次顶礼，以及戒日王对众高僧布施的仪式。最后请大会论主大唐国玄奘三藏入座，为场中数万人宣讲大乘教义。宣读之前，把所读之论文的抄本，「榜于大施场门」。按当时的惯例书明，若有能破一偈者，「当截舌以谢之」。如此经过十八天，大会终了，无人能破一偈，或更改一字。至此戒日王当众宣布：「大唐国沙门玄奘三藏，阐扬大乘教义，破斥各种异说，十八天来，无人能加以辩驳戒日王宣布论主获胜。」。

会场中呼声雷动，纷纷烧香、散花，对玄奘致敬。大乘佛教的僧人尊玄奘为「大乘天」——大乘的圣人。小乘佛教的僧人尊之为「解脱天」——解脱的圣人。这次曲女城大会，是玄奘大师声誉的最高峰。大乘天之称号，五印度道俗皆知。

奘师于贞观十九年初返回长安，道俗出城相迎者数

十万。二月谒太宗皇帝于洛阳，太宗皇帝在仪鸾殿接见玄奘，对之慰勉有加，命其在长安弘福寺，开译场翻译经典。

二、玄奘大师的译作及著述

玄奘大师西行求法，往返一十七年，行程五万余里，他途中「所闻所见，百有三十八国」，其中「亲践者一百一十国，传闻者二十八国」。他自印度所携回的经典，计五百二十策，六百五十七部。以后二十年间，共译出经典七十三部，一千三百三十卷。「大正新修大藏经总目录」中，列有经论的名称，不能全部列举，仅将与唯识宗有关者列录于下：

瑜伽师地论百卷。

解深密经五卷。

摄大乘论三卷。

大乘百法明门论一卷。

大乘五蕴论一卷。

唯识二十颂一卷。

唯识三十颂一卷。

因明正理门论本：一卷。

因明入正理论：一卷。

辩中边论：三卷。

辩中边论颂：一卷。

显扬圣教论颂：一卷。

显扬圣教论：二十卷。

瑜伽师地论释：一卷。

观所缘缘论：一卷。

唯识二十论：一卷。

唯识三十论：一卷。

成唯识论：十卷。

奘师译《唯识三十颂》时，本欲将十家释论各别全译，后以弟子窥基之请，糅集十家释论成为一部，其间异议纷纭之处，悉折中于护法之说，这就是中国唯识宗的基本典籍《成唯识论》。奘师之学，由上座弟子窥基加以发扬，开创了我国的法相唯识一宗。

至于奘公大师的著述，他在印度留学时代，曾因与外道辩论，写出《会宗论》、《制恶见论》、《三身论》等论文各数千颂，可惜都未译成汉文，而梵文本也早已失

传。及至他回到长安后，二十年间，译出经论一千三百余卷。大师只忙于翻译，而无暇著述。只有在译出《成唯识论》十卷雄文之后，应弟子之请，曾撰写《八识规矩颂》颂文十二首。这是七言一句的颂文四十八句，四句一颂分为十二颂，每三颂为一组，计四组，即前五识颂，第六识颂，第七识颂，第八识颂。在十二首颂文中，把八识的行相、业用、性别、识量、所缘、相应、智力、转依、果德等，全包括在四十八句颂文之中。唯以颂文辞约理著，言简义丰，每一颂中都有许多佛学专有名词，若不详加讲解，一般人很难了解。奘公大师是「译而不作」，他流传于世的佛学著述，就只有《八识规矩颂》这十二首颂文了。

此外，有一部十二卷的《大唐西域记》，是玄奘大师口述，他的弟子辩机奉唐太宗敕令编集而成的，现收入大正藏第五十一册。此书是大师游历印度、西域时，经历的一百十国，传闻二十八国的见闻录。其中所记除佛教大小乘诸部传播的情形外，对于地理、习俗、语言、产业等也有所记录，于都邑、塔庙的位置也有所标示。这部书是考察当时印度、西域的重要史料，故近代世界各国，有多种

不同文字的译本。所以对于玄奘大师，不仅我们中国人敬仰他，世界上的文史学者也都敬仰他。

三、八识规矩颂的经题与内容

十二首颂文，如上所录，于此先解释颂题如下：

1.八识：识者心之别名，是我人精神作用的主体。在唯识学上，把识分析为八种，即是眼、耳、鼻、舌、身、意、末那、阿赖耶八个识。眼、耳、鼻、舌、身是五种感觉器官，合称前五识；意识是第六识，是我人心理活动的综合中心；末那识是第七识，是有情「自我意识」的中心；阿赖耶识是第八识，它含藏「万法种子」，是生起宇宙万法的本源。

2.规矩：规矩是规范或法则，这八个识，在众生位上，它们的行相、业用、境、量、性、界，固然有其规矩法则，即是在修行证果位上，也有其规矩法则，所以称八识规矩。

3.颂：颂是一种文字体裁，含有赞美的意思，印度梵语称为伽陀，义译为偈。颂的形式似诗而不用韵，

通常四句一首，用四、五、六、七字均可，若意思未表达完，可以继续下去。佛经中用颂，目的在便于记忆。本颂用的是七字一句。四句一颂。

4.唐：朝代名，西元六一八年建国，传十九帝，西元九〇六年为后梁所灭。「盛唐」时代，是我国历史上少有的太平盛世，国威伸张于全世界，现在世界各大城市都有「唐人街」的名称，是以「唐人」代表中国人的意思。

5.三藏：佛经结集，有经、律、论三藏，合称大藏经。即佛陀所说的法称之为经，佛陀为僧团所订的戒律称之为律，后世佛弟子注释佛经、或依据佛经而发挥其义者，称之为论。

6.法师：法者轨则，师者教人以道，所谓「传道、授业、解惑」也。指通达佛法，又能引导众生修行之人。三藏法师，指精通经、律、论三藏之法师。若仅通经或律，称为经师、律师。造论阐扬经义者，称论师。法师是一个很尊贵的名词，经律中广载，出家的比丘、比丘尼具足以下十种条件，称为法师。这十种条件是：

一者五官端正，二者六根圆备，三者出身望族，四者品德善良，五者守持戒律，六者通研三藏，七者威仪具足，八者胜辩言词，九者声音美好，十者忍辱知足。

《瑜伽师地论》卷八十一中，对此有更详尽的说明。不过这个名词现在已通俗化了，变成泛称出家众的名称了。

7.玄奘：我国最有名的三藏法师，曾到印度求法，下一节再详予介绍。

8.造：造是著作的意思，如各种论典，均称某某造。

讲完经题，再讲经文内容。所谓规矩，规以正圆，矩以正方，所以古人说：「不以规矩不成方圆。」规与矩，本来是木匠正方圆的工具，引申出来的意思，有轨范、法则的意义。所以八识规矩，表示八识行相，各具境、量、性、界的不同，有其规矩井然而不可杂乱者，于此，先抄录出全部颂文，再依次解释颂题：

八识规矩颂　　唐三藏法师玄奘造

前五识颂

性境现量通三性，眼耳身三二地居，

遍行别境善十一，中二大八贪瞋痴。
五识同依净色根，九缘七八好相邻，
合三离二观尘世，愚者难分识与根。
变相观空唯后得，果中犹自不诠真，
圆明初发成无漏，三类分身息苦轮。

第六识颂

三性三量通三境，三界轮时易可知，
相应心所五十一，善恶临时别配之。
性界受三恒转易，根随信等总相连，
动身发语独为最，引满能招业力牵。
发起初心欢喜地，俱生犹自现缠眠，
远行地后纯无漏，观察圆明照大千。

第七识颂

带质有复通情本，随缘执我量为非，
八大遍行别境慧，贪痴我见慢相随。
恒审思量我相随，有情日夜镇昏迷，
四惑八大相应起，六转呼为染净依。
极喜初心平等性，无功用行我恒摧，
如来现起他受用，十地菩萨所被机。

第八识颂

性唯无复五遍行，界地随他业力生，

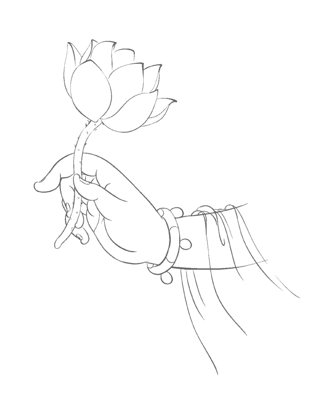
二乘不了因迷执，由此能兴论主争。

浩浩三藏不可穷，渊深七浪境为风，

受熏持种根身器，去后来先作主公。

不动地前才舍藏，金刚道后异熟空，

大圆无垢同时发，普照十方尘刹中。



第二章　唯识大意

一、识者心之别名

八识规矩颂，是唐代玄奘大师所造。这是玄奘大师于翻译得数百卷唯识经论之后，对于唯识学中的「八识」，提纲挈领所作出的总结。全部颂文，七言一句共四十八句，四句一颂分为十二颂，每三颂为一组，计四组。即前五识颂，第六识颂，第七识颂，第八识颂。八识的行相、业用、性别、识量、所缘、相应等，全包括在颂文之中。唯颂文辞约理著，言简义丰，每一颂中都有许多佛学专有名词，若不详加讲解，一般人很难了解。因此，乃有八识规矩颂讲座的开设。

八识规矩颂这五个字颂题，重点在「八识」二字，尤其是这个「识」字，要特别加以诠释。识是什么？《大乘义林章》曰：「识者，心之别名。」因此，识就是「心」。在唯识学上称识而不称心，只是一种方便，因为心与识是一体两面的东西。《大乘广五蕴论》上说：「云何识蕴？谓于所缘，了别为性；亦名心，能采集故；亦名意，意所摄故。」这样看来，心、意、识三者，就全是一

样东西了。那么，或有人问：「心又是什么呢？」依照佛经上说，「心」是我们精神作用的主体。原来依照佛教的教义，所谓「宇宙」（即物质世间，这是我人赖以生存的环境）和人生（有情世间，就是我人的生命体），不是神（大梵天或上帝）所创造，不是无因而生，这一切，都是「因缘和合」而生起存在的。

照佛经上说，构成宇宙和人生的质料有五类，叫做色、受、想、行、识。这在佛经上称做「五蕴」。蕴是积聚的意思，积聚许多同一性质、同一系列的事物或心理活动，把它归成一类，就叫做蕴。世界上所有的物质现象、和我人的心识活动，可以归纳成五类，就是前面所说的五蕴。由五蕴的「因缘和合」，而有「有情世间」——有情识、情见的众生和「器世间」——我人所赖以生存的物质世界的生起和存在。兹再分释五蕴如下：

1.色蕴：色蕴的色，是物质的意思（不是颜色、美色的色），组成色蕴的内容是地、水、火、风四种元素。其实真正所指的不是地、水、火、风四种实物，指的是坚、湿、暖、动四种物性。由此四种物性，构成宇宙万物，也包括着我们物质性的身体在内，此

即所谓「色身」。

2.受蕴：受蕴是我人感官接触外境所生起的感受。此感受，有使我人愉快的乐受，有使我人不愉快的苦受，和既无愉快亦无不愉快的舍受。其实这就是感情作用。

3.想蕴：想蕴是知觉作用，也就是我人的感觉器官接触外境，心识上生起分别、认识的作用。这在现代心理学上，相当于「知」，由知而形成概念。

4.行蕴：行蕴是我人的意志活动，这是心识中「思心所」的作用。思心所作了决定，由身（动作）和口（语言）去执行，这就是身行、语行、意行。行就是行为，也称为「造作」，行为的后果就是「业」——身、语、意三种业。

5.识蕴：佛经上说，识蕴是「于所缘境了别为性」。事实上就是我人认识作用的主体，也就是心识。在小乘佛教时代，只说「六识」，就是眼、耳、鼻、舌、身、意六种识，大乘佛教发展为八识。就是在六识之后，发展出末那识、阿赖耶识。

这在唯识学上称为「八识心王」，也就是「八识规矩

颂」中八识二字的来源。佛经上说，我人的身心，是由五蕴组合而成的，即所谓「五蕴假合之身」。五蕴又称「名色」，色是物质的组合，名是精神的组合，如下表所示：

色 ———— 物质组合——物——色
受 ┐
想 ┤ 精神组合——心——名
行 ┤
识 ┘

五蕴是构成宇宙万有的质料（包括物质世界和各类有情——一切生命体），识蕴是「主观的能认识的主体」，色、受、想、行四蕴是「客观的所认识的对象」，如下表所示：

识 ———— 主观的能认识的主体——我
色 ┐
受 ┤ 客观的所认识的对象——我所
想 ┤
行 ┘

识者心之别名，识就是心，亦名曰意，也就是我人精神活动的主体。

二、万法唯识

唯识学的基本理论，即所谓「万法唯识」，唯识家以为，宇宙间一切法相（现象），全是识所变现，此即所谓「唯识无境」——境，就是宇宙万有的一切现象。这一切现象，非外在的真实存在，而是识所变现出来的。这叫做：「识所缘，唯识所变。」。

识是什么？《大乘义林章》曰：「识者，心之别名。」又曰：「识者心也，由心集起彩画为主之根本故，经曰唯心；分别了达之根本故，论称唯识。或经义通因果，总言唯心，论说唯在因，但称唯识。识了别义，在因位中识用强故，说识为唯，其义无二。二十论曰：心意识了，名之差别。」。

由上文可知，识就是心。但此心，并非我人胸中的肉团心。胸腔中的肉团心，只是循环系统中压衔血液的器官，没有了别认识的作用。或有人曰，既然不是胸中的肉团心，当然是脑袋壳中的大脑了。这也只对了一半，因为离开大脑固然没有识，但大脑并不是识。

这好比有了灯管灯泡，电灯才会发光，但灯管灯泡并不是电流。灯管灯泡只是物质性的工具，通上电流才会发

光。以此类推，大脑也只是物质性的工具，如果没有识，它同样没有了解、分别的认识作用。

识究竟是什么？事实上，识只是一种「功能」——功用和能力。简单的说，识就是一种「能量」。我们由下列三种界说，以说明之：

1. 识不是一种有质碍性的物质，而是一种功能。识有四个名称，曰心、意、识、了，唯识家解释这四种名称，谓：「积集义是心，思量义是意，了别义是识。」如抬头见时钟，这是明了；继而分别时间，是名分别。而此四种名称，指的都是一种无质碍性的功能。并且八种识均有这四种功能。都可通称为心、意、识、了，不过以功能殊胜来说，则第八识积集诸法种子，生起诸法，名之为心；第七识恒审思量，执着自我，名之为意；前六识了别各别粗显之境，名之为识。以上数者，只是一种能变的法性，而法性是离开名称言说的境界，唯识之教，是「即用显体」。说到其体，名为「如如」；说到其用，名为「能变」。「能」则势力生起运转不居；「变」则生灭如幻非实有性。唯识立论，谓离识之

外，无有外境。而所谓识，亦不过为一能变的「功能」而已。

2.识的功能，非局限于肉身，而交遍于法界（全宇宙）。大脑是有质碍性的物质，而识是无质碍性的功能。大脑的感觉神经、运动神经，作用只限于我人的身体；而我人的识，目之所见，耳之所闻，以至于意之所思（所谓法境），山河大地，日月星晨，皆在我人心识之中。识量同于虚空而无极，因此识的功用交遍法界（此系就种子而言，至于识的现行，则随量之大小而有局限）。

3.识为种子起现行，而种子起现行必待众缘。识本来是一种功能，此功能未起现行时，不称识而称种子；种子起现行时，不称种子而称识。所以种子是潜在的功能，识是潜在功能发生的作用。而种子起现行，必待缘具。此缘有四种，曰因缘、等无间缘、所缘缘，增上缘，此于后文再释。

三、唯识中道

西元七世纪间，印度的戒贤论师，依《解深密经·无

自相品》，将如来一代时教，判为「三时教相」。这三时教相是：

1. 第一时有教：如来为使一切起惑造业的众生，入于佛道，而说业感因缘诸法，即四圣谛十二因缘法门，令诸凡夫外道趣入小乘教法。
2. 第二时空教：如来为使一切虽断我执未断法执的小乘者，宣说诸法皆空之理，为令诸小乘趣入大乘的教法。
3. 第三时中道教：如来更为欲断除小乘人偏有，及大乘人偏空的执着，而说非有非空的中道教。此中道教圆融俱足，是如来究竟了义的大乘教。

以上三时教内，前二时为如来的方便教法，是不了义教；第三时为如来的真实教法，是了义教。而法相唯识宗的教义，便是宣说三自性、三无性的唯识中道，故法相唯识宗又称为中道宗。

中道是什么？经云：「中以不二为义，道以能通为名。」中道是离开二边对立——离开常、断二见、有、无两边，而臻于不偏不倚的中正之境。

唯识中道，是建立在三自性和三无性的理论基础上。

唯识家以为，世间万法——一切存在的事物，都有三自性，也都有三无性。三自性是遍计所执性，依他起性，圆成实性；而三无性是相无性，生无性，胜义无性。

原来唯识学立论，以为宇宙万法，皆是能变的心识所变起之境，这即是「万法唯识」。而心识所变的外境，依其原始的性质，可分做三类：

1.妄有性：这类事物本来没有本体，是我人假立名相而有的，而我人却普遍的执着计较，计较的对象，不外是名称言说或义理，名称言说不是实有，只是妄有。

2.假有性：这类事物，是因缘和合——众多因素条件所生起的，如以砖瓦木石筑成房屋，以泥土工具做成瓶钵，它没有本身的实体、自性，不过是「组合」的存在（仗因托缘的生起存在），这也不是实有，只是「假有」罢了。

3.实有性：这是诸法的实体、自性，它不是虚妄的、暂时的存在，而是绝待的、超越的存在，事实上这是诸法绝待的理体，也即是「实性」——真实的存在。

以上三类，在佛学术语上称为「三自性」——即是遍计所执性，依他起性，圆成实性。如《解深密经》上说：「云何诸法遍计所执相？谓一切法，假名安立，自性差别，乃至为令随起言说；云何诸法依他起相？谓一切法缘生自性。……云何诸法圆成实相？谓一切法平等真如。」经文中的「相」字，在此处就是性的意思。所以，换一个方式说，三自性就是：

1. 遍计所执性：这是我人对一切事物，普遍的执着计较。执着于五蕴和合的假我为实我，执着于因素条件组合的假有为实法。或执于相，或执于名，或执于义理时时计较，处处计较，这一切执着计较，就是我人烦恼生起的原因。
2. 依他起性：依他起的「他」，指的是众缘——众多的因素条件。世间万有，没有孤立生起或存在的，全是因素条件的组合。既是组合，就会随着组合条件的改变而变化。所以它没有「自性」——即是没有固定不变之性。
3. 圆成实性：圆者圆满，成是成就，实是真实，合而言之，就是圆满成就的真实体性。这真实体性不是

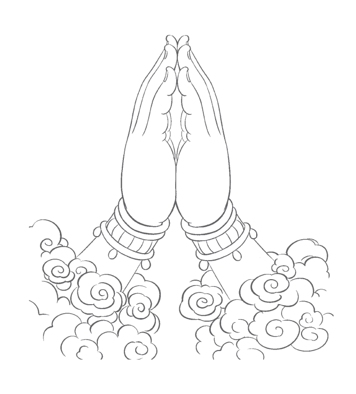
事相，而是「理性」——超越相对的绝待真理。也就是二空——在我空和法空之后，所体证的理体。这理体也就是真如。

三自性，是以依他起性为中心。仗因托缘生起的事物，只是暂时的现象，不是永恒的实体。我人若在这因缘和合的事物上执着计较，这就是遍计所执性——普遍的计较执着，执我执法、执常执断。如果彻悟诸法缘生，常一切时，在依他起诸法上、无遍计所执的实我实法，这就是圆成实性。《唯识三十颂》上说：「依他起自性，分别缘所生，圆成实于彼，常远离前性。」前性，指的是于依他起法上，远离普遍执着计较的遍计所执性。

因此，圆成实性，是「二空」——我空、法空之后，所显的圆满成就的诸法实性，也就是依他起诸法的「法性」。

一切诸法，各具三自性，同时也各具三无性，那就是相无性，生无性，胜义无性。无性，就是无自性。试想，宇宙万有，无非全是一时组合的假相，依此假相，而立假名。我人在这一切假名、幻相上执着计较，假名幻相何尝有其自性？其次，说生无性，依他起之法，是仗因托

缘而生起的，它是随着因缘的聚散而生灭，它何尝有固定不变的自性？最后，是胜义无性，所谓胜义，就是真如。《唯识三十颂》曰：「此诸法胜义，亦即是真如，常如其性故，即唯识实性。」唯识实性就是圆成实性。圆成实性是超言绝虑的绝待之法，显二空之妙理，所以说胜义无性——胜义如果有自性，就不是绝待的胜义了。



第三章　八识心王

一、前五识

古来大德和现代时贤，讲八识规矩颂的，多是一开始就由颂文讲起。按照颂文的顺序往下面讲。本颂四十八句颂文，已在第一讲中录出，我们看得出来，颂文中充满了佛学名词，并且颂文中的名词，前后都有连带关系。我们若一开始就讲颂文，势必把有连带关系的名词加以割裂，讲起来有困难，听的人也可能听不出头绪来。我们现在换一个方式，先讲解颂文中的名词，到名词全部了解，再讲解颂文，才能听出头绪，融会贯通。现在我们依照八识心王，六位心所，识体四分，九缘生识等顺序讲下去，最后再讲颂文。

学习唯识学，有一本入门的论著必须要读，那就是世亲菩萨造的《大乘百法明门论》。这本论著，在「一本十支」之学中，称作「略陈名数支」。顾名思义，就是粗略的解释百法名数。百法是什么？原来世间事物，林林总总，不可胜计，此泛称之为「宇宙万法」。万法不能一一为之说明，乃用分类归纳的方法，把万法归类。因此，世

亲菩萨在《瑜伽师地论·本地分》的六百六十法中录出百种，称为百法，复束之以五位，称之为「五位百法」。五位百法是：

1.心王法：八种，称为八识心王。

2.心所有法：五十一种，称为五十一位相应心所。

3.色法：十一种。

4.心不相应行法：二十四种。

5.无为法：六种。

于此，今日就讲五位百法中的心王法——八识心王。

八识心王，就是眼识、耳识、鼻识、舌识、身识、意识、末那识、阿赖耶识。识就是心，何以我人一心而成八识？原来我人通常执着于实我实法——把宇宙间的一切视为实体。说到心时，也隐然有一整体的东西存在。唯识家以分析的方法，分析此心为八，以破遣我人的执着。于此先来探讨前五识。

前五识，即眼、耳、鼻、舌、身五识，这是我人的五种感觉器官，其作用是：

1.眼识：依于眼根，缘色境所生起的了别认识作用。

2.耳识：依于耳根，缘声境所生起的了别认识作用。

3.鼻识：依于鼻根，缘香境所生起的了别认识作用。

4.舌识：依于舌根，缘味境所生起的了别认识作用。

5.身识：依于身根，缘触境所生起的了别认识作用。

前五识，是感觉器官，依于我人色身中的五根（即眼、耳、鼻、舌、身五根）而生起，所以又有以下五种名称：

1.依根之识：此识依其根而生起。

2.根发之识：此识由其根而发生。

3.属根之识：此识是属于其根之识。

4.助根之识：此识助其根而起分别。

5.如根之识：此识如其根而命名。

五识依于五根而生起，但所依之根，又有内根、外根的分别。外根，就是我人视觉可见的眼睛、耳朵、鼻子、舌头和身体。但这五种根，是四大合成的物质，它的作用是扶助内根，为内根所依托处，这在佛经上称为扶根尘、扶助内根的尘法。

扶根尘不能生识，生识的是内根，又称之曰「净色根」，亦名胜义根。佛经上说：胜义根质净而细，有如琉璃，肉眼不可见，唯佛眼、天眼可见之。近代科学发达，使我们知道所谓净色根，事实上就是人体的神经纤维和神

经细胞。净色根有发识取境的作用，功能殊胜，故名胜义根。

眼、耳、鼻、舌、身五识，缘色、声、香、味、触五境，五境又称五尘，塵者虚浮之法，生灭变异，随着因缘而改变；尘也是染污的意思，以此五者，能染污我人的心识，所以称尘。五识所取之五境，分别说明如下：

1.眼识：眼识缘色境，此色是颜色之色，非有质碍性（物质）之色。此色有四类：

⑴显色：有十三种，为青、黄、赤、白，光、影，明、闇，云、烟、尘、雾、空。

⑵形色：有十，长、短、方、圆、粗、细、高、下、正、不正。

⑶表色：有八，取、舍、屈、伸、行、住、坐、卧。

⑷法处色：有五，极迥色、极略色、定自在所生色、受所引色、遍计所执色。

2.耳识：耳识缘声境，此境有三：

⑴执受大种因声：人之语言、动作（如鼓掌）所发之声音。

⑵非执受大种因声：自然界所发之声音，如风声、水声等。

⑶俱大种因声：人与物质界共发之声音，如吹笛、奏萧，伐木、凿石等。

3.鼻识：鼻识缘香境，此有六种，三实三假，三实者，顺益者名好香，如沉檀；违损者曰恶香，如粪秽；无顺违者名平等香，如土石。三假者名俱生香，和合香，变异香。

4.味境：舌识缘味境，此有六种，有甘、酸、咸、辛、苦、淡。

5.身识：身识缘触境，即是我人的触觉，略说如冷、暖、滑、涩，轻、重、痛、痒，细说有二十六种，不细述。

五识只能了别自己界限以内的东西，不能越出自己的功能范围以外。如眼只能缘色，不能越色而缘声；耳识只能缘声，不能越声缘香，其他各识亦然。并且，五识缘境，只是感觉，「唯是现量，不带名言」，所以无分别的功能。分别色、声、香、味、触五境的内容，是第六意识的功能。此将在下一节叙述。

二、第六识

第六识名意识，这是我人心理活动的综合中心，我人的思考、判断、记忆、决定，以至于喜怒哀乐的情绪作用，全是第六识的功能。

前五识各有其根，第六识也是依根而生起。前五识是依于清净四大组成的净色根，是色法之根；第六识依于第七末那识，是心法之根。前五识缘色、声、香、味、触五境，缘的是色法；第六识缘法境，是心法。前五识只能了别自己界限以内的东西，而第六识则是前五识任何一识发生作用，第六识即与之同时俱起，以发生其了解分别的作用。

意识与前五识比较，它有下列几种特点：

1. 意识缘虑法境，它能了解分别一切外境。
2. 意识能了别一切色法（物质现象）的自相与共相。即此物单独的形相，及与他物比较的差别相。
3. 意识不仅了别现下之事之理，且能了别过去、未来之事之理。
4. 意识不仅是刹那了别，还能相继不断的了别。
5. 意识「思心所」的造作，能造成业果。

意识有「五俱意识」与「独头意识」的分别，五俱意识是：

1.意识与眼识同起，发生其了别作用时，称为眼俱意识。

2.意识与耳识同起，发生其了别作用时，称为耳俱意识。

3.意识与鼻识同起，发生其了别作用时，称为鼻俱意识。

4.意识与舌识同起，发生其了别作用时，称为舌俱意识。

5.意识与身识同起，发生其了别作用时，称为身俱意识。

五俱意识，并不是同时五俱，而是或一俱、或二俱、或三俱、或五俱，视缘而定。

前六识缘外境，有四种原因。《瑜伽师地论》称：「六识缘境，有四因故，能令作意警觉趣境。」这四因是：

1.欲力：欲是希望，如果心识对外境，生起爱着，就对外境生起作意（注意）力。

2.念力：念是记忆，如对外境「似曾相识」，生起记忆，就对此境生起注意。

3.境界力：心识所缘的境界，极为特殊，就对此外境生起注意。

4.数习力：就是习惯性，如穿越马路，习惯上要注意有没有车辆。

再者，五俱意识缘外境时，要经过五段程序，才能充分发生其了别作用。这五段程序，又称为「五心」。这五心是：

1.率尔心：这是前五识根境相对生识，刹那间的了别。

2.寻求心：这是五俱意识于前五识刹那了别之后，生起寻求之念，以了别外境。

3.决定心：五俱意识寻到了目标，决定去了别。

4.染净心：五俱意识了别外境后，所生起的善恶染净之心。

5.等流心：这是因五俱意识的善恶染净，相续流转，而成就善恶之业。

独头意识，是不与前五识俱起，单独生起的意识。独

头意识缘虑的只是法境。独头意识又分为四种：

1.梦中独头意识：这是在睡觉的时候，缘梦中境界生起的意识。梦境在三量中是非量，所以我们不必为梦境所困惑。

2.定中独头意识：这是在禅定时，缘定中境界生起的意识。定中意识，唯是现量。

3.散位独头意识：这是既不在梦中，也不在定中，也不与前五识同缘外境，而是平常情形下，散乱心起，在意念游走中，上下古今，恩怨情仇，胡思乱想个不停。这在佛教中叫做「打妄想」。这多是比量或非量。

4.狂乱独头意识：人在颠狂——神经错乱的时候，常常自言自语，甚至于比手划脚，以加强语势。我们看他语无伦次，事实上他有他意识所缘的境界。这种境界，也是非量。

三、七、八识

第六识是心理活动的综合中心，我们的见闻觉知，思想判断，全以第六识为主，第七、八识是属于潜意识的范

围。但第七识是意识之根，第八识是宇宙万法的本源，无疑义的，第六识的活动，一定受到第七、八识的影响。于此我们来探讨第七、八识的行相业用。

第七识名末那识，末那二字，是梵语的音译，义译曰意，但恐与第六识混淆，故保留末那原名。第七识唯一的作用，就是「恒审思量」，思量些什么呢，它误认为第八识是恒、是一、是遍、是主宰的「自我」。它恒常的审虑思量，执着自我。因此，它是一个自我中心，也是一个自私自利的中心。

说到思量二字，八个识都有思量的作用。但前五识时常间断，也没有审虑作用，所以是「非恒非审」的思量。第六识有审虑的作用，但也有时间断（如五位无心），所以是审而非恒的思量。第八识是「恒转」（恒转如瀑流），但它并不审虑，所以是恒而非审的思量。唯有第七识，它恒时审虑思量，执着自我，维护自我，这就是我人何以时时以自我为中心，起惑造业，损人利己的原因了。

最后说到第八识，第八识又名阿赖耶识，这也是梵语的音译，此在天竺义为「无没」，在我国译为藏识。称为无没者，是说此识含藏万法种子，不令失坏；亦因它历经

生死流转，永不坏灭。译为藏识者，藏是储藏意思，有能藏、所藏、执藏三种意义。能藏，是指它能储藏万法种子（种子，见第二讲第二节）生起宇宙万法。这时，第八识是能藏，种子是所藏。在种子起现行（发生作用）的时候，受到前七识杂染法的熏习，现行种子受熏成为新种子，仍藏于第八识中。这时新种子称为能藏，第八识称为所藏。至于执藏二字，又称「我爱执藏」，这是因为第七识误认第八识为自我，对于自我妄生贪爱，执着不舍，这称为「我爱执」。这时第七识是能执，第八识是所执。

第八识有许多异名，录出几个，顾名思义，就可知道它的作用：

1.种子识：此识含藏万法种子，能生起万法，故称种子识。

2.本识：此识是万法的根本，故称本识。

3.宅识：是藏识的别义，谓此识是种子的房宅。

4.第一识：八识顺序，由本向末数，此称第一识。

5.现识：言万法由本识现起，故称现识。

6.异熟识：此识是前生业力的异熟果报体，故名异熟识。

7.转识：谓此阿赖耶识，乃诸法所依而转起，故称转识。

8.神识：佛法中本无「神我」之说，而此识含藏万法种子，功能殊胜，故称神识。

9.阿陀那识：阿陀那梵语，是执持之义，此识能摄持根身不坏，种子不失，故名。

10.无垢识：此识以修持力，转染成净，转识成智，称无垢识。



第四章　六位心所

一、遍行、别境

六位心所，是五位百法中的第二位，名叫「心所有法」，这是属于八识心王所有之法，简称心所，又称心数。心所与心王的关系，由下列三义建立：一、恒依于心王，依八识心王而起。二、与心王相应。三、系属于心王。心所以上三义建立，得「心所」名。这些心所，随着顺违之境，而起爱憎善恶之心，助成心王事业。认真的说，心王本身无善恶，不能单独造作，必须心所相应方有势力，心所协同于心王，互相呼应，以造作善恶之业。

这八识心王，每一个心王好比是一位国王，既然是王，就不能没有臣属辅佐。所以心所就好比是国王的臣属。心所有五十一位，分为六组，叫做「六位心所」。六位心所是：

一、遍行心所；有五个，名称是触、作意、受、想、思。

二、别境心所：有五个，名称是欲、胜解、念、定、慧。

三、善心所：有十一个，名称是信、惭、愧、无贪、无瞋、无痴、勤、轻安、不放逸、行舍、不害。

四、根本烦恼心所：有六个，名称是贪、瞋、痴、慢、疑、恶见。

五、随烦恼心所：有二十个，又分为小随烦恼，中随烦恼，大随烦恼三种。小随烦恼十个，名称是忿、恨、覆、恼、嫉、悭、诳、谄、害、憍。中随烦恼二个，名称是无惭、无愧。大随烦恼八个，名称是昏沉、掉举、不信、懈怠、放逸、失念、散乱、不正知。

6.不定心所：有四个，名称是悔、眠、寻、伺。

由以上六位心所看来，善心所止有十一，而烦恼、随烦恼却有二十六，宜乎我们的善习少而恶习多，世人恶行多而善行少也。

六位心所如上所述，现在先自遍行心所说起：

遍行二字，是周遍起行的意思。心若生时，此五心所

相应俱起。它的活动范围非常广泛，它通于一切心——八识心王；通于一切时——过去、未来、现在；通于一切性——善、恶、无记；通于一切地——三界九地。遍行心所有五，是触、作意、受、想、思。

一、触：触是接触，五根与五境接触（触）而生识，根、境、识「三和」就名为触。《大乘百法明门论》曰：「令心心所触境为性，受想思等所依为业。」触与作意，有时互为先后。

二、作意：作意就是注意，因根、境、识的三和而引起注意，或先注意而生起触。论曰：「谓能警心为性，于所缘境引心为业。」语云：「心不在焉，视而不见，听而不闻，食而不知其味。」可见心识了别外境，须以作意为前导。

三、受：受是感受，心识领纳顺违之境生受。论曰：「谓领纳违顺俱非境相为性，起爱为业。」受有三种，领纳顺境名乐受，领纳违境名苦受，领纳非顺非违境名舍受。若再加忧、喜二受，就称为五受。

四、想：想是认识作用，论曰：「于境取像为性，施设种种名言为业。」就是于一切相上生起分别，再加上名称。如谓此是瓶、此是钵等。

五、思：思是造作的意思，论曰：「令心造作为性，于善品等，役心为业。」思有三种，曰审虑思、决定思、动发胜思，它于是非善恶，筹量其可行不可行，决定之后，驱役自心，造作邪正善恶之业。其实这就是我人的意志作用。

别境心所，是以其所缘之境各各不同，非如遍行心所同缘一境，故称别境。遍行心所是心识生起时，五心所相继生起。别境心所是专对某种特别情况，继五遍行心所之后，个别一心所生起。别境所缘之境有四种，即欲缘所乐之境，胜解缘决定之境，念缘曾习之境，定缘所观之境，而慧则是于四境拣择为性。别境五心所，如下所释：

1.欲：欲是「于所乐境，希望为性，勤依为业」，欲就是希望，对外境的希望追求，对所爱之境，希望必合；对所憎之境，希望必离。因此希求就有了善恶染净之分，希望成佛作祖，当然是

净欲，追求财、色、名、食、睡，就是染欲了。

2.胜解：胜者殊胜，解者见解，对外境生起决定性的理解。它是「于决定境，印持为性，不可引转为业」，即于邪正善恶境，既经决定，必如此作，不可引转。所以在犹豫不决的情况下，没有胜解的生起。

3.念：念是记忆，「于曾习境，令心明记，不忘为性，定依为业」，即是对经历过的事明记不忘，叫做念。

4.定：定是三昧，译曰正定，它是「于所观境，令心专注不散为性，智依为业」，心注一境而不散乱，叫做定。

5.慧：慧是智慧，智慧能断除疑惑，论曰：「于所观境，拣择为性，断疑为业。」这种慧是由定而发，所以对于善恶是非，能取得决定性的拣择。

二、善、烦恼

六位心所的第三位，是善心所。善与恶相对，凡是性离愆恶，顺益世人者，叫做善。也可以说，对于佛陀的教法，依法而行，叫做善。善心所有十一个，是：

1.信：对善法能了知而实信，对佛法义理能坚定信仰者，曰信。此有三种，一者信实，信实事和实理；二者信德，信功德及道德；三者信能，信善恶之业的能力。

2.惭：惭者羞耻，做了坏事内心感到羞耻，别人学问道德强过自己，感到耻不如人，都叫做惭。惭是自我尊重的促进力量。

3.愧：做了坏事，怕舆论的批评，怕别人的指责，无颜见人曰愧。在世俗社会，惭愧二字连在一起用，在此处，惭着重于崇重善法，愧着重轻拒恶法。

4.无贪：贪者贪爱，贪着世间财色名利，非分追求，非义而取，曰贪；反之以己所有，惠施于人，广行布施，曰无贪。

5.无瞋：瞋者瞋恚，逆境当前，不能忍受，恼恨于

心，生起恚恨，曰瞋。反之，慈愍待人，不做恶行，曰无瞋。

6.无痴：痴者愚昧不明，是非不分，起诸邪见，谤无因果。无痴意谓有智慧，明达事理，主要是指明确理解四圣谛、八正道、十二缘生的道理。

7.勤：勤又名精进，精者不杂，进者不退，对于为善断恶，佛法修持，勇猛前进，谓之精进。

8.轻安：轻者轻快，安者安乐，这是禅定时使身心得到轻适安稳的境界。

9.行舍：行是行蕴中的行，舍是舍弃，舍弃行蕴中的昏沉掉举，令心平等正直，论曰：「精进三根令心平等正直，无功用住为性，对治掉举静住为业。」即由不放逸先舍弃杂染，令心寂静而住，处于平静的中庸状态。

10.不放逸：放者放荡，逸者奔逸。论曰：「精进三根，于所断修，防修为性，对治放逸，成满一切世出世间善事为业。」也就是于五欲六尘心不希求，对治放逸。

11.不害：害者损害、戕害，不害是「于诸有情不为损恼，无瞋为性，能对治害，悲愍为业」，不害相当于慈悲，与人以乐，拔人以苦。

六位心所的第四位，是烦恼心所。烦者烦扰，恼者恼乱。烦扰恼乱人心者，称为烦恼。烦恼心所有六，是贪、瞋、痴、慢、疑、恶见，此六者又称为六根本烦恼心所。

1.贪：贪是贪欲，非义而取，心无厌足，曰贪。论曰：「于有有具染着为性，能障无贪，生苦为业。」世人贪财贪色，贪名贪利，贪求种种欲乐，贪是爱、欲的同义语，是无贪之反。

2.瞋：瞋者瞋恚，逆境当前，妄动无明，论曰：「必令身心热恼，起诸恶业。」所以瞋心起时，对家人眷属、乃至众生，心生憎恶，轻则恶声诟骂，重则刀杖相向，甚至于伐城伐国，喋血千里，莫不由瞋心而起。

3.痴：痴是无明的异名，无明者，迷昧不觉，起诸邪见，不辨是非，谤无因果。论曰：「于诸事理迷闇为性，能障无痴，一切杂染所依为业。」一切杂染恶法，皆依无明生起，这就是众生生

死轮回的根本。

4.慢：慢者骄傲，「恃己于他，高举为性，能障不慢，生苦为业」，慢也就是轻举憍扬，不知谦卑，轻蔑他人。慢可开为七种，此处从略。

5.疑：疑者信之反，「于诸谛理，犹豫为性，能障不疑及诸善品为业。谓犹豫者，善不生故」，疑也就是对于三宝的功德，四谛的真理，因果的能力，都犹豫不信，所以能障不疑善品为业。

6.恶见：即不正确的见解，此又称邪见，此有五种，一者身见，即是我见。二者边见，即于我见上执常执断。三者邪见，否定因果善恶的见解。四者见取见，即固执己见，互相斗争。五者戒禁取见，认为持牛戒、狗戒、鸡戒，是生天证果之因，这称为非因计因。

三、随烦恼、不定

六位心所的第五位，是随烦恼心所。随烦恼者，是随从根本烦恼而生起的烦恼。随有三义，一者自类俱起，二者遍不善性，三者遍诸染心。随烦恼心所二十个，又分为

三类，即小随烦恼十个，中随烦恼二个，大随烦恼八个。小中大的分别，以三义俱备者为大随；兼俱二义者——自类俱起，遍不善性者为中随；于不善心中各别而起者称小随。小随烦恼，行相粗猛，于不善心中各别而起，若一生时，必无第二。小随烦恼十种如下：

1.忿：忿者忿怒，于不饶益境，「愤发为性，执杖为业」，忿是以瞋一分为体。

2.恨：由忿为先，怀恶不舍，「结怨为性，能障不恨，恼热为业」，亦以瞋为体。

3.恼：恼者「狠戾为性，能障不恼，蛆螫为业」，由忿恨而起报复心，恼害于他。

4.覆：覆者隐藏，自作过恶，怕为人知，故以「隐藏为性，能障不覆，悔恼为业」。

5.嫉：嫉者嫉妒，嫉贤妒能，「妒忌为性，能障不嫉，忧戚为业」，亦以瞋为体。

6.悭：悭是悭吝，是「耽着财法，不能惠舍，秘吝为性，能障不悭，鄙畜为业」。

7.诳：诳是虚伪不实，「为获利誉，矫现有德，诡诈为性，能障不诳，邪命为业」。

8.谄：谄者谄媚，巧言令色，阿谀于人。「矫设异仪，险曲为性，能障不谄」。

9.害：害者不害之反，「于诸有情，心无悲愍，损恼为性，能障不害，逼恼为业」。

10.憍：憍者倨傲，恃己才能，凌辱他人，「醉傲为性，能障不憍，染依为业」。

中随烦恼二个：

1.无惭：无惭者惭之反，做了坏事，不自羞耻，它「不顾自法，轻拒贤善为性，能障碍惭，生长恶行为业」。

2.无愧：无愧者愧之反，做了坏事，不畏清议，不怕批评，谓之无愧。它「不顾世间，崇重暴恶为性，能障碍愧，生长恶行为业」，人到了无惭无愧的时候，了无忌惮，什么不仁不义、寡廉鲜耻的事都做得出来。

大随烦恼八个：

1.昏沉：神志昏昧，无所堪能，无所肩任，使身不得轻安，而心不得入观。

2.掉举：神魂不定，妄想纷飞，「令心于境不寂静为

性，能障行舍、奢摩他」。

3.不信：不信者信之反，不信因果，诽谤圣贤，「心秽为性，堕依为业」。

4.懈怠：不精进为善，不努力断恶，「懒惰为性，能障精进，增染为业」。

5.放逸：放荡纵逸，不防恶修善，「纵荡为性，障不放逸，增恶损善所依为业」。

6.散乱：散者分散，乱者扰乱，「令心流荡为性，能障正定，恶慧所依为业」。

7.失念：失念是失去正念，邪念增长，「能障正念，散乱所依为业」。

8.不正知：知者知见，知见不正，邪见增长，「于所观境谬解为性，毁犯为业」。

六位心所的第六位，是不定心所。此有四种，谓悔、眠、寻、伺，论曰：「悔眠寻伺，于善染等，皆不定故。」它可以成就善，可以成就恶。故曰不定。四不定心所为：

1.悔：悔者追悔，于所作之善事追悔，即是恶；于所作恶事追悔，即是善。或于未作之恶事追悔则

是恶，或于未作善事追悔则是善。

2.眠：眠者睡眠，为调摄身心的适当睡眠是善，睡眠无度或昼夜颠倒者是恶。

3.寻：寻是对事理粗略的思考，若思善便属善，思恶则属恶。

4.伺：伺是对事理细密的思考，若思善便属善，思恶则属恶。



第五章　种子、熏习、识体四分

一、种子

本文第二讲第二节，讲过「万法唯识」，其中说到，识是一种功能，功能未起现行时，不称识而称为种子；功能起现行时，不称种子而称识。所以种子是潜在的功能，识是潜在功能发生作用。

由上所述，可知种子只是一种功能——非物质而有物质的力用。世间万法，皆自此能、此力生起。于此，种子有下述定义：

1.种子非色非心，只是一种功能。

2.此功能遍宇宙，故种子亦遍宇宙。功能一旦起用（起现行），宇宙万象森罗。故种子无尽，宇宙亦无尽。

3.种子无大小轻重之分，种子起现行时，「相分」由「见分」而显示。故心识分别一生，即摄尽全宇宙，无一法不在心识之中。

于此可知，所谓宇宙万法，皆是第八阿赖耶识中，含藏的万法种子变现而来。因此，《成唯识论》卷二曰：

此中何法名为种子？谓本识（阿赖耶识）中，亲生自果功

能差别。此与本识及所生果，不一不异。体用因果，理应尔故。

以上这段论文，如果加以语译的话，就是说：什么叫做种子呢？就是阿赖耶识中，能够亲自生出不同果法的功能；这种功能，与阿赖耶识及所生果法，既不是一，也不是异。

第八阿赖耶识中，含藏有万法种子，此种子从何而来呢？此有三种不同的说法：

1.唯本有说：这是印度护月论师等的主张，他认为，阿赖耶识中的一切有漏无漏种子，是无始以来，「法尔本具」，后来再从熏习新生。

2.唯新熏说：这是印度难陀论师等的主张，他认为，一切种子，皆是无始以来，从现行熏习新生的。

3.本有新熏并有说：这是印度护法论师的折衷主张，他认为，无始以来，阿赖耶识中，有「法尔本具」的种子，同时也有从现行熏习的新熏种子。

以上三说，后世以护法的说法较为圆满。

在《成唯识论》中，为种子的体性立有六种特性，称为「种子六义」。这六义是：

1.刹那灭：种子只是一种功能，不可以色、声、香、味、触去测量，但在发生作用时却有力用。这种力用，才生即灭，即所谓「无间即灭」，中间没有「住」的阶段，这叫做「刹那灭」。

2.果俱有：种子起现行，虽然刹那即灭，但不是灭后始有果，而是刹那生灭之际，「于转变位，能取与果」，也就是即因生现果，这果就是新熏的种子。

3.恒随转：种子起现行，刹那灭，果俱有。但不是灭了即断，而是前灭后生，相似随转，恒常不断。

4.性决定：种子随其能熏因力的善恶，而决定其性别，成为善业种子或为恶业种子。而在起现行的时候，善业种子起善的现行，恶业种子起恶业现行。此一原则，决定不变。

5.待众缘：种子起现行，要众缘具足，心法生起要具备四缘，色法生起具备二缘，关于各种缘，将在下一节课讲述。

6.引自果：种子并不是一类种子生各类的果，而是色法种子生色法的果，心法种子生心法的果，此一法则不能错乱。

二、熏习

种子是为第八识所摄持（即储藏于第八识中）、能生自果的一种功能。这种能生起万法的种子，在第八识中，是前念种子生后念种子，前灭后生，「自类相续，有如瀑流」，这叫做「种子生种子」。另一方面，某一类种子，在众缘和合（四缘具备）的时候，能生起各自的果法，这叫做「种子生现行」。当其生起现行之刹那，有强盛的势用，刹那之间，再熏习各自的种子，这叫做「现行熏种子」。被熏的种子成为新种子，则仍储藏于第八识中。不过认真的说，所谓「现行熏种子」，能熏的是具有见、闻、觉、知作用的前七识。

前七识的见、闻、觉、知作用，就是「现行」，也就

是现在身、语、意三方面的行为。

种子生起现行的时候，种子是因，现行是果；而现行熏习种子的时候，现行是因，受熏的新种子是果。这三者（种子、现行、熏习）之间的关系，是「刹那生灭，与果俱有」。所以古德曾说：

种子生现行、现行熏种子，三法（种子、现行、熏习）辗转，因果同时。

种子生现行，现行熏种子，刹那灭，果俱有（种子六义的第一、二义）。而受熏的种子成为新种子，新种子又起现行，这种前灭后生，有如瀑流，亘古不息者，就是「恒随转」。在这前生后灭的随转中，具有「三法」和「二重因果」。所谓三法，是能生的种子，生起的现行，和受熏的新种子。所谓二重因果，即种子生现行，种子是因，现行是果，是一重因果；现行熏种子，现行是因，种子是果，这又是一重因果。这三法辗转，刹那之间，成为二重因果。

种子与第八识的关系，以因果来说，种子是因，第八识是果，因为第八识是现行，种子是生现行之因（第八识是种子所生之果，后面另有解释）。另以体用来说，第八识是

体，种子是用，故摄用归体，摄果归因，这二者的关系，是「非一非异」。

种子与前七识的关系，是在「因能变」中，种子生出第八识。在果能变中，第八识生出前七识，同时八个识体上各各生出「相分」、「见分」。前七识以其见闻觉知的认识作用，又熏习了起现行的种子。因此，就熏习面来说，前七识是因，受熏的新种子又成为果了。

什么叫熏习呢？我人身、口、意三者所表现的善恶行为，其「气分」留于第八识中，就叫做熏习。也可以说，第八识把我人行为经验的痕迹保留下来，这经验痕迹就是种子，亦名气分，也叫习气。《大乘起信论》曰：「熏习义者，如世间衣服实无于香，若人以香而熏习故，则有香气。」。

在熏习过程中，前七识是能熏，第八识是所熏。在能熏与所熏之间，各要具四种条件，所以在《成唯识论》中立有能熏、所熏四义。能熏者是前七识，它所具备的四种条件是：

1.有生灭：能熏者要有生灭，有生灭变化方有作用，方能熏习种子。无为法是不生灭的常法，

不能熏习，前七识是因缘生起的生灭法，可以熏习。

2.有胜用：胜用者，一者有能缘的势用，二者有强胜的势用。心法中的前七识具此二条件，所以为能熏。譬如用香料熏衣，香料要有强烈的气味才能熏，气味微弱者不能熏，第八识性唯无记不能熏，物质无缘虑作用不能熏，唯前七识为能熏。

3.有增减：有了胜用，且高下不定，有增有减，方是能熏。佛果是圆满的净法，不能熏；前七识是杂染的有漏法，所以能熏。譬如以樟脑球放在衣箱中，衣服熏香了，樟脑球也散发了。金球玉球本身无增减，不散发，也不能熏衣。

4.与所熏和合而转：能熏与所熏同时同处，不即不离，和合而转。本身之前七识，唯能熏本身的第八识，不能熏他人的第八识。

「所熏四义」，所熏者是第八识，它所具备的条件

是：

1.坚住性：受熏者要一类相续，能持习气，始可受熏。前六识有变易，第七识是染污识，不能受熏，第八识一类相续而不间断，所以可以受熏。

2.无记性：第八识性唯无记，法体平等，无所违拒，能容习气，故可受善恶现行的熏习。所以清净的佛果，和有漏的前七识不能受熏。这好比沉麝不能熏成臭的，蒜薤不能熏成香的，因为它本身气味已固定了。

3.可熏性：这是指受熏体其性非坚密，有隙可乘，始可受熏。真如坚密，不能受熏；第八识体性虚疏，能含容种子，可以受熏。这好比衣服体性虚疏，可以受熏，而金器玉器体质坚密，不能受熏。

4.与能熏和合而转：此与能熏的第四条相同，即第八识唯受本身的前七识所熏，不受他人的前七识所熏。

三、识体四分

宇宙万法，都是阿赖耶识含藏的万法种子变现而来的。它是如何变的呢？「识变」是唯识学中非常深奥难解的一部分理论，若要细说，几个小时讲不完。简单的说，阿赖耶识中的种子，生起现行，这时以种子为因，生出现行的果。此现行的果，就是第八阿赖耶识。此处有个疑问，种子含藏于第八识中，种子又如何生出第八识呢？原来无始以来，第八阿赖耶识，与它所藏的种子，是同时而有的。种子是生识之因，是能生；第八识是所生之果，是所生。这能生与所生之间，是「因果同时」，同时又是念念相续，「恒转如瀑流」似的，不停的转变、变现，因此，种子生出第八识，第八识同时也含藏、摄持种子。

这种子生出第八识，以种子为因，第八识是果，这叫做「因能变」。

在种子生出第八识的同时，第八识的种子又生出前七识，并且包括第八识及前七识在内的八个识，各各自识体上生出「相分」、「见分」二分。第八识生出前七识，同时八个识体各各生出相分、见分的变，是第八识体的变，第八识是种子生出的果，因此这种变叫做「果能变」。

八个识的识体，在果能变时，识体上各各生出相分、见分。什么叫做相分、见分呢？原来相分的相，就是世间万法——世间各种事物的形相。相分的分，是一部分的意思。因此，所谓相分，就是识体上事物形相的一部分。见分的见，是能「了别」——了解分别的作用，也就是我们认识作用的一部分。

原来唯识学的基本理论，就是「万法唯识，识外无境」。我们六种识所触对的六种境——色、声、香、味、触、法六境，都不是实境，全是我们心识上变现出来的。我们心识变出相分（世间各种事物的形相），再由心识的见分去认识。这叫做「识所缘，唯识所变」。《成唯识论》卷二上说：「似所缘相说名相分，似能缘相说名见分。」又解释说：「相分名行相，见分名事，是心、心所自体相故。」。

现在再换一个方式来说，在果能变中，识体上变现出相、见二分，这时识体本身就叫做「自证分」。如以眼识为例，了别（认识）色境的作用，是见分；所了别的色境，是相分。换句话说，见分是主观做能认识的主体，相分是客观的所认识的对象。而所谓「客观」，并不在心识

之外，仍是在心识之内。原来我们眼识所见之境，是我们第八识的色法种子（相分色），变成我们眼识的相分，因此，我们所看到之相，是八识种子变出来的相，不是心识外的境相。

当心识上变现出相分、见分的时候，八个识的识体就叫做「自证分」。譬如以眼识为例，眼识了别外境的作用，即是见分；眼识所了别的外境，即是相分。那么，见分了别外境，会不会发生错误呢（此即所谓非量）？这时识体要来验证一下，因此识体就叫做自证分了。可是，识体的验证是不是正确呢？这时识体还有一种「再度证知」的作用，这再度证知的作用叫做「证自证分」。这样一来，每个识体就有了四部分，那就是相分，见分，自证分，证自证分。

所谓四分，就是识体的四种作用。相分是外境的影相（这影相是第八识色法种子变现的），见分是心识的认识作用，自证分是心识的验证作用，证自证分是心识再度证知的作用。如果以镜子为喻，相分好比镜子中的影像，见分好比镜子能见照的作用，自证分好比是镜体，证自证分好比是活动镜架，镜子在活动镜架上，就可上下左右随意活动见

照了。

再以尺子量布为比喻，眼前有一块布，它由第八识的色子种子，在眼识的相分上映出影像，此就像是相分。而见分相当于尺子，去量布的宽度与长度。自证分的作用，是根据尺子所量的结果，知道这块布的宽度与长度。证自证分就是再检查所量的结果是否正确。

此处特别加以说明的一点，所谓「识体四分」之说，正确的说，并不仅限于八识识体，而是包括各各相应的心所在内。



第六章　九缘生识

一、缘起

缘起，是佛教的基本理论，释迦牟尼在菩提树下证悟真理，他所证悟的就是缘起。不过佛陀最初证悟的缘起，是有情生命流转的缘起。像《过去现在因果经》中说：

尔时菩萨，至第三夜，观众生性，以何因缘而有老死？即知老死以生为本；若离于生，则无老死。又复此生，不从天生，不从自生；非无缘生，从因缘生……

这就是因缘二字的来源。因缘，简称为缘起或缘生。什么是缘起或缘生呢？在《阿含经》中这么说：「此有故彼有，此生故彼生；（中略）此无故彼无，此灭故彼灭。」譬如有两根束芦，互相依倚才能植立。朋友们，缘名色而有识，缘识而有名色；此生则彼生，此灭则彼灭，正复如是。朋友们，两根束芦，拿去这根，那根便竖不起来，拿去那根，这根便竖不起来，名色灭则识灭，识灭则名色灭，正复如是。名色和识互相依存，才有生命体的存在。所以因缘二字，简单的说，就是组成一切事物的关系和条件。生命体的存在，是以名色和识互相依存而有的。

但其存在，有其前因后果的依存关系（因果关系），也有识和名色（精神主体和物质性身体）同时的依存关系。

这异时的因果和同时的依存关系，就叫做因缘。不过最早的因缘——即缘起，是生命流转的缘起，到后来则扩大到万法生灭变化的缘起。譬如《入楞伽经》中说：

大慧！一切法因缘生有二种，谓内及外。外者，谓以泥团、水、杖、轮、绳、人功等缘合成瓶，如泥瓶、缕迭、草席、种芽、酪酥悉亦如是，名外缘前后转生；内者，谓无明、爱、业等生蕴、处、界法，是为内缘起，此但愚夫之所分别。

内缘起，是有情生命流转缘起，即是佛法中的「十二缘生」，也就是：「无明缘行，行缘识，识缘名色，名色缘六入，六入缘触，触缘受，受缘爱，爱缘取，取缘有，有缘生，生缘老死。」。

无明，是我们蒙昧的生命原动力。行，是盲目意志冲动之下的行为。识，是业力寄托的阿赖耶识。阿赖耶识受业力牵引，纳识成胎，这时的受精卵，已经成为精神和物质的混合体（即所谓生命体），所以称为「名色」。以名色为缘，而有六入；六入，就是母胎中的婴儿发育到六根

位（即眼、耳、鼻、舌、身、意六根具备）。触是出生后数岁以内的幼儿，感觉器官与外界接触，童心未凿，只是直觉，无分别心，所以叫触。受，是年龄渐长，对外的感觉有了领纳的作用。领纳有三种，顺我意者称乐受，违我意者称苦受，不顺不违的称舍受。有了苦乐之受，以受为缘，就有了爱——爱憎取舍。爱就是贪，贪名贪利、贪财贪色，以贪为缘而生起取。取可说是占有，对所爱的一切固执不舍，由取而成为有。有是「存在」的意思，也是业的意思，这是由取而热切追求，由此造成必得后报的业。有了业因，必有果报，这果报就是生——即是下一世生命开始的生。有了生，就必有老死。在生后死前，又有触、受、爱、取、有，周而复始，就是生命流转。

外缘起，是万法生灭的缘起。最普通的例子，就是以麦种、豆种为因，以阳光、雨露及人工等为缘，就有麦子豆子的生起；以泥土调水及工具为因，就有瓶、钵的生起。生起要仗因托缘，变异、坏灭也要仗因托缘，仗因托缘，就是仗依生起此法的因素和条件。

一切法是依赖因素条件组合而有，所以一切法只是现象，不是「本体」。一切法受到因素条件（因缘）的变异

而有变化，所以一切法无自性（没有固定不变之性）。无自性又称性空，此称之为「缘起性空」。万法离不开缘起，大致说，这就是缘起。

二、四缘五果

有为法的生起，必依因缘的和合。有因有缘，必然生果。因此，唯识学上立有「六因、四缘、五果」之说。事实上，因和缘没有什么差别，概略的说，因即是众缘之一，缘也是生果之因，不过在生起万法的关系条件上，因是较重要的一个条件而已。因此，六因之说，只是四缘的另一种分类方式。于此先介绍四缘，四缘是因缘、等无间缘、所缘缘、增上缘：

1. 因缘：又称亲因缘，是事物生起的众多关系条件中，具有生果能力的条件。经上说，「谓有为法，亲办自果」，称为因缘。但仅只有因仍不能生果，要因、缘具备才能生果。同时，在唯识学上的因缘，又不同于一般缘起的因缘。唯识学以「万法唯识」立论，万法生起，皆是种子起现行的后果，因此，唯识学上的亲因缘，就是第八阿赖耶识中含藏

的种子。以种子生现行，始有宇宙万法。但「法不孤起」，种子生现行，须要下列三缘具备。

2.等无间缘：等无间缘旧译次第缘，新译等无间，意思是「密密迁移，等无间隙」，这是指我们的心识生起，念念生灭，刹那不停，前念心为后念心开导，引令后念心生起，前念为后念的缘，后念亦为前念的缘，次第生起，故亦称次第缘。

3.所缘缘：所缘缘旧译缘缘，这是心识攀缘外境的时候，此能攀缘之心，对所攀缘之境而生起，即是以境为其所缘。所缘缘这两个缘字，前一个缘是境，后一个缘是四缘之一的缘。语云：「境由心生，心因境起。」心生之境是法境，属于心法，引心生起之境是外境，属于色法，二者全是心识攀缘的对象。

4.增上缘：增上是增加或加强的意思，对于一法的生起，有扶助之义，所以也称助缘。增上缘有顺益、违损两方面。自顺益方面说，能促成一法生起或成长者，称「与力增上缘」，不妨碍一法生起或成长者，称「不障增上缘」；自违损方面说，此一法对

他一法有妨害障碍者，如雨露是花木的顺益增上缘，而霜雹则为花木的违损增上缘。

唯识学是以「万法唯识」立论，以一切法（色法及心法）的生起，皆是种子起现行的果，因此，种子是一切法的因缘。再者，心法生起，要四缘具足；色法生起，只须因缘与增上缘两种缘。

六因，是能作因、俱有因、相应因、同类因、遍行因、异熟因。事实上，六因只是四缘的另一种分类。也就是把四缘中能办生自果的因缘，开展为俱有因、相应因、同类因、遍行因、异熟因；而把等无间缘、所缘缘、增上缘三种，合并为一个能作因。能作因不俱办生自果的功能，但能给具有生果功能的因予以资助，这又分积极与消极两方面，前者是予生果之因以资助，称为「与力能作因」，后者是对生果之因不予障碍，称为「不障能作因」，这与增上缘的功能类似，此处为篇幅所限，也就不再一一详述了。

世间万法，在因缘具足的情况下，必定生果。所生之果，分为五类，是异熟果、等流果、士用果、增上果、离系果，分述如下：

1.异熟果：这是有情生命流转的果，有情以其善恶行为所造作的业因，导致来生三界六道的苦乐之果。其实异熟果就是众生的第八识，第八识又名异熟识，旧译为果报识，事实上就是生命流转的果体。

异熟二字十分费解，据窥基大师《成唯识论述记》中的解释，谓异熟有三义：

⑴异时而熟：由因到果，时间不同，称异时而熟。譬如果树，由开花结果，到果子成熟，必要经过一段时间。有情所造善恶诸业，由造业时望果熟受报，也要经过相当时间，此称异时而熟。

⑵变异而熟：由因至果，必有不同程度的变异，曰变异而熟。譬如造酒，由水米和合到酝造成酒，必有变异。有情造作各种业因，到隔世成果，也必有变异，曰变异而熟。

⑶异类而熟：由因到果，类别有异，曰异类而熟。譬如江河之水，性质各异，但流入大海，就混同一味了。有情所造的或善或恶的业，而善业感乐果，恶业感苦果，这苦乐之果非善非恶，则是无记。由因果之间性质不同，故曰异熟。

2.等流果：由因流出果，由本流出末，谓之等流。第八识中的善种子生善的现行，从恶种子生恶的现行，种子是因，现行是果，此果是等流果。

3.士用果：士是「士夫」，是人的异名，用是作用，即人力之作用。如农夫耕作而有米麦之果，工匠工作而成器物之果，依其作用所获之果，称士用果。

4.增上果：以一因缘法之果，望其他因缘，曰增上果。因为一法生起获果，一切因缘皆予以增上之力，故曰增上果。

5.离系果：离系果是道果，这是修唯识行，断我、法二执，证我、法二空，断去烦恼、所知二障的系缚，证得的道果。

三、九缘生识

依照唯识学的理论，第八阿赖耶识，含藏万法——色心诸法种子，种子起现行，而有人生和世界（主观的有认识作用的我，和客观外境的物质世界）。但色心诸法生起，要因缘具足。所谓因缘，即上节所称的四缘。心法生起要具足四种缘，色法生起只需具备两种缘。但唯识学上又有一个名

词，叫「九缘生识」，意谓心识生起，要具足九种缘，这是不是矛盾呢？此处我们先看生识的九缘是那些缘，以眼识生起为例，眼识生起的九缘是：

1.空缘：空即空间，眼识取境，须保持距离，否则不能取境，此谓空缘。

2.明缘：明即光明，眼识取境，须要光明，否则不能取境，此谓明缘。

3.根缘：眼识依于眼根而生起，谓之根缘。

4.境缘：眼根触对色境，生起眼识，境为识之所缘缘，此谓境缘。

5.作意缘：作意即是注意，若不注意，则视而不见，此谓作意缘。

6.种子缘：阿赖耶识含藏的眼识种子，为生起眼识的亲因缘，此谓种子缘。

7.分别依缘：分别指第六识，眼识生起，依第六识分别外境，此谓分别依缘。

8.染净依缘：染净指第七识，此识是意识之根，亦影响前五识，此谓染净依。

9.根本依缘：根本指第八识，第八识为诸识根本，此

谓根本依。

以上九种缘，为生起眼识缺一不可的条件。但是这和四缘之说是否抵触呢？事实上并不抵触，原来以上九缘，种子缘就是四缘中的因缘（亲因缘），境缘就是四缘中的所缘缘，而其余的七种缘，全是增上缘。九缘之中，还少了一个等无间缘，但等无间缘，是在心识连续生起的时候才有的，此处的九缘生识，是在生识的横切面（不包括时间因素）来看，所以不把等无间缘列入。如心识连续生起，加上等无间缘，就成十缘了。

眼识生起要具备九缘，那么耳、鼻、舌、身诸识呢？是否也需要九种缘呢？不需要，八种识的生起，所需的缘各不相同，兹列表如下，以资分别：

1.眼识：眼识生起要具九缘、已如上述。

2.耳识：耳识生起，须具八种缘，即在九缘中减去明缘。因耳识缘声境，耳朵听声音不需要光明，黑闇中也可以听，所以只须八缘。

3.鼻识：鼻识缘香境，是「合中取境」，不需要光明，也不需要距离，所以在九缘减去空、明二缘，只须要七缘。

4.舌识：舌识缘味境，这也是「合中取境」，根（舌）境（饮食）接触才能生识，所以也不需要光明和空间，只须要七缘。

5.身识：身识缘触境，必须接触才有感觉，这也是「合中取境」，也不需要光明和空间，只须要七缘。

6.意识：意识取境，要具五缘，即根缘（第六识以第七识为根，亦以第七识为染净依）、境缘、作意缘、根本依缘和种子依缘。即九缘中减去空、明、根、分别依四缘。

7.末那识：末那取境，只须四缘，即根缘（末那识依阿赖耶识为根缘，复以阿赖耶识为根本依缘）、境缘（末那缘第八阿赖耶识）、作意缘、种子依缘。

8.阿赖耶识：赖耶取境，也要四缘，即根缘（赖耶识依末那识为根）、境缘（其境为根身、器界、种子）、作意缘、种子依缘。

第七章　三境、三量

一、三境、三量

在《八识规矩颂》中，有几个以三为名数的名词，如三境、三量、三性、三受，以至于三界等，这些都是唯识学上非常重要的名词。如果不了解这些名词的内涵及意义，不但八识规矩颂读不懂，其他的唯识书也读不懂。我们先来探讨这些名词的意义，现在自三境说起。

三境的境，一般说来，是前五识（感觉器官）与第六识（知觉之心）所认识的对象，前五识是眼、耳、鼻、舌、身五识，加上意识合称前六识。前六识所缘虑的对象是色、声、香、味、触、法六境。六境又称六尘，这即是我人所认识的客观世界。但在唯识学上，不以此客观世界是识外之境，而是八识变现的相分。唯识家以八识变现尘境性质的不同，而分为三类境，即是性境、独影境、带质境。

原来一切有情，各有八识，而一切识，皆为能变。八识变现的方式有两类，一是因缘变，一是分别变。所谓因缘变，是能缘的心，任运而起（任由因缘，非由作意筹度，称因缘变），其所变现的相分，是实种子所生（不与见分同种生

起）。分别变者，是随着心识分别势力而变现（其变现的相分，不是实种所生，是随着见分种子生起）。其所变之境，也就是八识的相分。前五识、第八识的相分，都是因缘变；第六识的独散意识（不包括五俱意识）的相分，和第七识的相分，都是分别变。因缘变所变的相分，是性境；分别变所变的相分，是带质境或独影境。兹分述三境如下：

1.性境：性境之性，是「实」的意思，亦可说是现前的实境。性境是实种子（色法种子）所生，是以因缘变而变现，不是随第七识的「非量」认知，或第六识的分别心幻化假设，亦不是已落谢的六尘影子。所以在唯识学上，性境有三个条件：

⑴是实种所生：前五识的相分，第六识五俱意识的相分，第八识的相分，所缘的全是色法，都是实种所生。

⑵有实体之用：色法有质碍性，有其实用。

⑶现量所证：现量有三个条件，一者现前显现，二者非构思所成，三者不是在错乱情形下所见。

玄奘大师有偈子曰：「性境不随心，独影唯随见，带质通情本，性种等随应。」首句「不随

心」者，是此境不随着第六识的分别心而改变其本质。

2.独影境：独者简别于本质；影者影像，即是相分，合而言之，就是没有本质的相分。这是能缘之心的虚妄分别变起之境，它没有本质，仅为影像。如第六意识虚妄分别，以想像力变起龟毛、兔角的幻影。独影境不是色法实种子所生，而是第六识见分的一部分，所以它是随心（第六识见分）生起。此境有三种随心：一者性随心，谓境与能缘之心同一性；二者种随心，谓境（相分）与能缘之心（见分）由同一种子所生；三者系随心，谓种与能缘之心同一界系。

3.带质境：带质境即是此境兼带本质。能缘之心缘所缘之境，其相分是实种所生，有其所依的本质，而不能如实的为见分所认知者。如第七识之见分，缘第八识的见分（以第八识的见分为其相分），为常、一、主宰的自我，第八识见分不是自我，而是一种错误的认知，此称为「真带质」，所谓「以心缘心真带质，中间相分两头生」。又如第六识缘草绳误

为是蛇，草绳固有其本质，但并不是蛇，这也是一种错误的认知。此称作：「以心缘色真带质，中间相分两头生。」。

其次再探讨三量。三量，是现量、比量、非量。量是认识、知识，也是测量的准绳。如以斗量米，以尺量布，以至于以秤量物。唯识学立有三量，是明心识所具的量度。在我人的心识活动中，能认识的作用是识，所认识的对象是境，在此能认识与所认识之间，心识是能量，所认识之境是所量，此能所之间，有识量的生起。如贩布者不用尺量，则不知长短，吾人心识认识外境，如果没有心识的计虑量度，则不知此境是黑是白，是圆是方，可见识量在认识作用上的重要性。以能量量所量，所得之果曰量果。识之量度有三种，随因的不同，其果亦有差别，此三种果即是现量、比量、非量。分述如下：

1.现量：现量是能缘之心，量所缘之境时，不起分别计度所获之量果。但现量之境，要具备三个条件，即一者是现在，以简别于过去或未来。二者心识认识的对象必须要显现出来，亦即必须是现行位之法，在种子位不能成

为现量。三者现有，在能所位上，即能量之心与所量之境，二者俱是明白现前，和合俱有。

2.比量：心识所量度的对象，没有呈现在前，但可借着知识经验，推测比度而获致量果。如见远处山上有烟，推知该处必有火；见墙外有双角移动，推知墙外有牛。

3.非量：此是一种错误的认知，即是于所缘之境，以错觉之心错为分别所获致之量果，如见绳以为是蛇，见骡误认为马，都属于非量。

八识缘境，前五识量度之境，是根尘相对而生识的直接感觉，此时无分别心，不杂名言，所以是现量。例如眼识缘色，唯缘青黄赤白四实色，不缘长短方圆之假色及取舍伸屈之形色。但当五俱意识生起，有了分别，就堕入比量或非量了。第六识通于三量，在五俱意识初起刹那，也是现量，第二念就有了分别，即是比量或非量。第七识唯缘第八识的见分执为自我，唯是非量。第八识缘根身、器界、种子，唯是现量。

二、三性、三受

在唯识学上，三性有两种，一者是称为「三自性」的三性，即遍计所执性、依他起性、圆成实性。一者是善、恶、无记的三性。我们此处所讨论的，是善、恶、无记的三性。

三性，是以善、不善等的性质，分一切诸法为善、不善、无记等三性。兹分述如下：

1.善：善是能顺益此世、他世之法，其定义是指能于现在世、未来世中，给与自他利益者。善与恶，都有理、事之分，理是分析善恶的性质，事是说明善恶的行为。先以善来说，在理的一面，《俱舍论》十三，把善分为四种：一者胜义善，二者自性善，三者相应善，四者等起善。在事的一面来说，修唯识行，持五戒、行十善，是基本的行持。十善是：

⑴不杀生，进而行放生、救生、护生。

⑵不偷盗，进而行施舍，财施、法施、无畏施。

⑶不邪淫，进而修梵（清净）行，出家人则完全断淫。

⑷不妄言，进而说诚实语。

⑸不绮语，进而说质直语。

⑹不两舌，进而说调解语。

⑺不恶口，进而说柔软语。

⑻不贪，进而修不净观，以对治贪欲。

⑼不瞋，进而修慈悲观，大慈与一切众生乐，大悲拔一切众生苦。

⑽不痴，进而修因缘观。

2.不善：又称为恶，指其能违损此世他世之法。《成唯识论》中称：「能为此世、他世违损、故名不善。」《俱舍论》十三，把不善也分为四种，即一者胜义不善，二者自性不善，三者相应不善，四者等起不善。在事相一面，与十善相对者即是十恶。十恶就是杀生、偷盗、邪淫、妄言、绮语、两舌、恶口、贪婪、瞋恚、愚痴。

3.无记：非善非不善，不能记为善，不能记为恶，故称无记。

三受之受，即五蕴中色、受、想、行、识的受蕴，也是心所有法五遍行心所中的受心所。受者，领纳之义，也就是现代人所说的感受。《成唯识论》曰：「受谓领纳顺违俱非境相为性，起爱为业，能起合离非二欲故。」这在《大乘广五蕴论》中说的更明白一点：「云何受蕴？受有三种，谓

乐受、苦受、不苦不乐受。乐受者，谓此灭时有和合欲；苦受者，谓此生时有乖离欲；不苦不乐受者，谓无二欲。无二欲者，谓无和合及乖离欲，受谓识之领纳。」。

受也是「十二缘生」中第七支「触缘受、受缘爱」的受，所以《缘起经》中说：「受有三种，谓乐受、苦受、不苦不乐受。」受以领纳为性，领纳就是感受外境。受所领纳的外境，有顺益境，有违损境，有顺违俱非境。缘顺益境，就是乐受；缘违损境，就是苦受；缘顺违俱非境，就是中容受，此亦称舍受。对于乐受有「和合欲」，舍不得离开。对于苦受有「乖离欲」，避之唯恐不及。对于非苦非乐的中容受，既无和合欲，亦无乖离。

受是主观的感觉，苦乐是比较而来，没有一定标准。譬如穷人在烈日下挖土作工，以能有树荫蔽日为乐。富人在大厦中吹风品茗，以未装冷气为苦。可见苦乐不能以客观标准来衡量。不过苦乐之受，一般说是与前五识相应，这是生理上的感觉，忧喜之受，是与第六识相应的受，这是心理上相应的受。譬如儿子联考题名，分发国立的名门大学，当然喜在心头；若爱妻罹患重病，朝不保夕，难免忧心不已。三受加上忧、喜二受，就称为五受了。

三、三界、九地

三界，即欲界、色界、无色界，这是六道众生所依托生存的环境，是有情业力招感的依报。《显扬圣教论》上称：「界有二种，一、欲等三界，二、三千世界。欲等三界者，一、欲界，谓未离欲地杂染烦恼诸蕴差别；二、色界，谓已离欲地杂染烦恼差别；三、无色界，谓离色、欲地杂染烦恼差别。……」。

大致说来，欲界，是具有淫欲、情欲、色欲、食欲等有情所居的世界。欲界的范围，上自第六他化自在天，中包括人界之四大洲，下至无间地狱等二十处；此界男女参居，多诸染欲，故称欲界。色界，色是变碍或示现之义，这是远离欲界淫、食二欲，而仍有清净色质等有情所居的世界。此界在欲界之上，无有欲染，亦无女形，此界众生皆由化生。其所居宫室苑囿，壮丽高大，系由色之化生，一切均殊妙精好，以其尚有色质，故称色界。无色界者，此界无有色身，无淫、食二欲，无宫殿、国土及一切物质，唯以心识住于深妙之禅定，故称无色界，这只是一个精神存在的世界。

照佛经上说，三界有九地、二十八天，兹列表说明如

下：

1.欲　界——五趣杂居地。

2.色　界——离生喜乐地、定生喜乐地、离喜妙乐地、舍念清净地。

3.无色界——空无边处地、识无边处地、无所有处地、非想非非想处地。

三界二十八天，为欲界六天，色界十八天，无色界四天。其名称为：

欲界六天：四天王天、忉利天、夜摩天、兜率天、化乐天、他化自在天。

色界十八天：初禅天三天，为梵众天、梵辅天、大梵天。

二禅天三天，为少光天、无量光天、光音天。

三禅天三天，为少净天、无量净天、遍净天。

四禅天九天，为无云天、福生天、广果天、无烦天、无热天、善见天、善现天、色究竟天、无想天。

无色界四天：为空无边处天、识无边处天、无所有处天、非想非非想处天。

第八章　修行五位

一、修行五位

八识规矩颂讲座，已讲过七次，今天是第八讲。八周以来，我们讲过八识、心所、种子、四分、四缘五果，三境三量等等，今天要讲修行五位。诸位或问，十二次讲座已过了三分之二，何以还没有讲到八识规矩颂的颂文？原因是这样，譬如建房子，我们先要把砖瓦木石准备齐全，材料不齐全不能动工，不然，中途势将因材料不齐而停顿。我们前八次讲的材料，都是准备后四次使用的，下一次起，即将次第讲到前五识、第六识、第七识及第八识的颂文。现在我们开始讲五位修行。

学唯识，目的不是在增加知识，而是学得唯识后，依法修行。也许，我们的修持不够，尚不能修止修观，但在我们了解得八识、五十一心所之后，我们于起心动意之时，常常省察我们的心识，我一念慈悲的善心生起，是那一个心王、心所的作用？我们一念瞋恚心，一念妒嫉心生起，又是那个心王、心所发生的作用？所谓「研理于事物始生之处，究几于心意初动之时」，究几的「几」，是

「动机」的意思。把唯识用在日常生活上，这就是修行。我人的前六识，一向是攀缘外境，与五欲六尘打交道，我们从来不曾想到过省察内心，观照内心。修行无非是修正身、语、意三者的行为，但三者以心识为主导，正本清源，我们要由修心做起，因此省察与观照我们的心识，就是修行的基础。现在我们开始讲修行五位。

照唯识学的修行理论来说，修唯识行，要经过五个阶段，称为「唯识五位」，五位是资粮位、加行位、通达位、修习位、究竟位。分述如下：

1.资粮位：这在五位修行中，只算是方便道，是修唯识行的初位。称资粮者，譬如有人远行，要先准备下资财粮食，以备途中所需；修唯识行，也要先积聚下相当的智慧和福德，作为修行的资粮。智慧、福德的资粮如何积聚呢？就是发菩提心，行菩萨道，修六波罗蜜、四摄法、四无量心、三十七道品。

修此位的菩萨，是以四种「胜因缘力」而开始修行的。即一者因力，就是具备有大乘种性。二者善友力，就是受善知识朋友的影响。三者作意力，即有修唯识行的决心。四者资粮力，是发心行菩萨道积聚下的智慧福德。

2.加行位：修行菩萨在资粮位所修的，如行菩萨道、六度四摄等，是福德重于智慧；而进入加行位要修的，是智慧重于福德。所以在此位的菩萨，要修四寻思观、四如实观，以伏断分别起和俱生起的所知、烦恼二障。四寻思观，是名寻思观，事寻思观，自性寻思观，差别寻思观。名是能诠的名言，事是所诠的事相，自性是事相的体性，差别是名事上的分齐。其内容是：

⑴名寻思观：名是一切事物的名称，也是「假名施设」，假为安立的，它虽代表一种事物，但并不是事物的本身。僧肇法师曰：「以名求物，物无当名之实；以物求名，名无得物之功。」又曰：「物不即名而就实，名不即物而履真。」我人不了此理，执名求实，生出种种烦恼。寻思此义，以伏断执障。

⑵事寻思观：事者事物，是见闻觉知的对象。如五蕴、十二处、十八界，以至于山河大地，人牛马羊。但一切事物，都是因缘的组合，并没有事物的本体。我人妄执一切为实有，以名推求，对事执着，也就成为种种执着与烦恼。

⑶自性寻思观：世间万有，皆是仗因托缘生起的假法，其本身没有实在的体性。自唯识学上说，万法唯识所现，离识非有，由此可知名、事、自性皆空，此即自性寻思观。由此寻思，以伏断执着和烦恼。

⑷差别寻思观：名称与事物，各有种种差别，名如名身句身，事如长短方圆，一一法上，各有差别相，唯此差别，皆是一时现象，假有实无，由此寻思，伏断执障和烦恼。

以上四观，是唯识止观的最初入门观法，由此观察，可生四如实智。即是：

①由名寻思观所引生的如实智。

②由事寻思观所引生的如实智。

③由自性寻思观所引生的如实智。

④由差别寻思观所引生的如实智。

如实智，是如实的了知诸法实相之智。由前述四观而引生四智，以此进入唯识实性。而修四观，引生四智，要经过暖位、顶位、忍位、世第一位四位。四位之中，前二位修四寻思观，观所取之境空，后

二位修四如实智，观能取之智与所取之境空。

3.通达位：修唯识行，历经资粮、加行二位，执障伏断，智慧发出，已能体会出真如实相的境界，这时进入通达位，已算是「见道」。所见之道，即是由二空所显的真如。此处又有真见道和相见道之分。真见道，是在此位起无漏的根本智，证见二空真如，断二种障。然后更起后得智，以了知一切差别相上的如幻俗事。见道菩萨，就是以此二智——根本智和后得智，缘真俗二境。

4.修道位：在资粮位中，修十住、十行、十回向三十心；在加行位修四寻思观，得四如实智，在通达位已「见道」，体会得唯识实相——二空真如。在见道位，已入十地中初地入心。十地由初地到十地，每地分入、住、出三心，故在此修道位，则是由初地住心、到十地出心，十地出心又称满心。在此阶段，数数修习无分别智，舍断烦恼、所知二障种子，到十地满心，已是妙觉菩萨了。

5.究竟位：究竟位就是佛位，诸漏永尽，清净圆明，转八识成四智——转前五识为成所作智，转第六识为妙观察智，转第七识为平等性智，转第八识为大圆镜智，这时所证得大菩提与大涅槃二种胜果，便是圆满的佛果了。

二、四十一阶

大乘因位菩萨，修唯识行，要经过三大阿僧祇劫的长时，断我、法二执，烦恼所知二障，证得我法二空，而后才能证得大菩提与大涅槃二胜果——就是佛果。唯在修行过程中，要经过五位、四十一阶，才到达佛的果位。五位已如前述，四十一阶是十住、十行、十回向、十地。兹分述如下：

1.十住：十住位，是修菩萨行者，在此位安立其心，唯于六度万行等，尚未殊胜，故曰住。在《华严经》中，把修行阶位分为五十二阶，在十住之前，尚有「十信」十个阶位，在妙觉菩萨之前，尚有等觉菩萨一个阶位。唐代慈恩大师窥基，把十信摄入十住的发心住，把等觉摄入十地的法云地，这样就成了四十一阶了。十住的名称是：

⑴发心住：此位菩萨，发菩提心，修十信行，于六度等，尚未殊胜，曰发心住。

⑵治地住：此位菩萨，净修身口意三业，大悲一切有情，有如大地能生万物。

⑶修行住：此位菩萨，修胜理观，起六度妙行，称修行住。

⑷生贵住：此位菩萨，依佛法教化，如圣贤生正法中，种性高贵，曰生贵住。

⑸方便住：此位菩萨，所修善根，皆为救济有情，利益众生，曰方便住。

⑹正心住：此位菩萨，于一切毁誉，心定不动，曰正心住。

⑺不退住：此位菩萨，于所闻之法，心坚定而不退转，曰不退住。

⑻童真住：此位菩萨，三业清净，不受世间法之染着，曰童真住。

⑼法王子住：此位菩萨，解悟法王之法，有如将袭法王的王子，曰法王子住。

⑽灌顶住：此位菩萨，如法修行，有如王子之堪受王位，曰灌顶住。

2.十行：修行菩萨，于此位修六度万行，逐渐殊胜，故称曰行。十行是：

⑴欢喜行：此位菩萨，修布施行，施舍一切，令见者欢喜，曰欢喜行。

⑵饶益行：此位菩萨，持三聚净戒，不染五欲，饶

益有情，曰饶益行。

⑶无恚行：此位菩萨，修忍辱行，忍受怨敌，曰无恚行。

⑷无尽行：此位菩萨，修精进行，受诸剧苦，精进不懈，曰无尽行。

⑸离痴乱行：此位菩萨，常住禅定，于世出世法，无有痴乱，曰无痴乱行。

⑹善现行：此位菩萨，修智慧行，悟入诸法皆无自性，不受系缚，不受染着，随机教化众生，曰善现行。

⑺无著行：此位菩萨，修方便行，对于空有两端，通达无碍，一无所着，曰无著行。

⑻尊重行：此位菩萨，修愿力行，尊重善根智慧，增益自利利他，曰尊重行。

⑼善法行：此位菩萨，修力行，成就诸善慧法，除众生烦恼，曰善法行。

⑽真实行：此位菩萨，修智行，成就诚实了悟，言行相应，曰真实行。

3.十回向：菩萨修至此位，上为求菩提，下为度众

生，以所修之善根，回向法界，故立十回向之名。十回向名称如下：

⑴救护众生离众生相回向：此位菩萨修六度四摄，救济一切有情，而怨亲平等，回向众生。

⑵不坏回向：此位菩萨，于三宝发不坏信，以己善根，回向有情。

⑶等诸佛回向：此位菩萨，学三世诸佛悲智，与诸佛等，回向有情。

⑷至一切处回向：此位菩萨，以所修善根，供养三世诸佛，利益一切众生，而回向之。

⑸无尽功德藏回向：此位菩萨于诸佛及一切众生所有善根，悉皆随喜，而回向之。

⑹随顺一切坚固善根回向：此位菩萨，施舍一切，以身代众生苦，而回向之。

⑺等心随顺一切众生回向：此位菩萨，以所修善根，回向一切众生。

⑻如相回向：此位菩萨，以正智正念，随顺真如平等之相，而回向之。

⑼无著无缚解脱心回向：此位菩萨，以无缚无著解

脱之心，而回向之。

⑽法界无量回向：此位菩萨，说法利生，庄严世界，此善根回向，量同法界。

4.十地：由初地入心，至十地满心，要修两大阿僧祇劫之久，如下节所述。

三、菩萨十地

菩萨修行，进入见道位，已算是登地菩萨，唯还是在十地的初地入心修行。到了修习位，则是由初地住心，修至十地满心。十地满心，已经是妙觉菩萨的地位，在此位中，以金刚心、无间道，便证得转依——转八识成四智，就是究竟佛果了。

十地，是修唯识行最后十个阶位，十地的名称是：

1.欢喜地：始入见道位，见证我法二空，能自利利他，生大欢喜，曰欢喜地。

2.离垢地：修行菩萨，在此地时，一切戒垢，无论粗细，尽皆远离，名离垢地。

3.发光地：此地菩萨，成就胜定，能发无边妙慧，曰发光地。

4.焰慧地：此地菩萨，得最胜定，以智慧火，烧灭烦恼薪，曰焰慧地。

5.极难胜地：此地菩萨，其根本智与后得智，互相违反——即根本智无分别，而后得智辨析世俗诸法则有分别，在此地使之融摄，此事甚难，故曰极难胜地。

6.现前地：此地菩萨，观诸法缘起，以胜智力，引发最胜般若现前，故曰现前地。

7.远行地：此地菩萨，修回向方便及济拔方便，以己所作一切善法，回向广大菩提，此即大智；以种种方便济拔众生，此即大悲。有此悲智二种方便，故能远行，曰远行地。

8.不动地：此地菩萨，其根本无分别智，任运相续，不用加行力，亦能现前，不为一切烦恼、及一切境界所动，称不动地。

9.善慧地：此地菩萨，成就微妙四无碍智，此智慧微妙殊胜，故曰善慧地。

10.法云地：此地菩萨，总缘一切法智，具足自在，能藏众定慧功德，能隐覆无边惑障，犹如云荫作大法雨，称法云地。

第九章　前五识颂

一、首颂诠释

《八识规矩颂》讲记，为了解释颂文中许多专用名词，占用了八次的时间。但是以往的时间并没有浪费，如果我们已经了解讲过的名词，现在来读颂文，大半的涵义都能读得懂了。由这一讲开始，进入十二首颂文的讲解，现在先讲前五识颂。

八识规矩颂颂文的组织，十二首颂文分为四章，分别为前五识颂、第六识颂、第七识颂、第八识颂。每章颂文三首十二句，前八句颂凡夫位，后四句颂圣贤位。现在来分析前五识颂，在凡夫位的八句颂文中，前四句分为缘境、识量、性别、界地、相应五个主题，后四句分为依缘、业用两个主题；在圣贤位的四句颂文中，包括智力、转依、果德三个主题。现在先看前四句颂文：

性境现量通三性，眼耳身三二地居，遍行别境善十一，中二大八贪瞋痴。

在首颂四句颂文中，包括缘境、识量、性别、界地、相应五个主题，分述如下：

1.缘境：前五识缘的是性境。性境是三境之一，经云：「法不孤起。」又说：「心因境有。」心识生起，要因缘具足，而境，就是四缘中的所缘缘。境有三类，即性境、独影境、带质境，前五识所缘的，只是性境，不缘独影境和带质境。因为前五识是感觉器官，只缘「色法」，不缘「心法」。色法，是第八识中实种子所生，有实体之相，且得境之自相者。有如镜之鉴物，故为性境。

2.识量：量指三量——现量、比量、非量。五识缘境，是根、境对照而生识（即五遍行心所的触，触者三和）。这是直接感觉，初一刹那，无筹度心，不带名言，所以是现量而非比量；到堕入第二念，种种分别生起（即第六识的五俱意识生起），这时就是比量或非量了。

3.性别：性别是指善、恶、无记三性，心王生起，与善心所相应者，就是善；与烦恼心所相应者，就是恶；与善或烦恼心所均不相应者，就是无记。五识是感觉器官，本来没有善恶，但以第六识的五俱意识与之俱起，五俱意识随着前五识缘境而了解分别，因而善或烦恼心所与之相应，或善、烦恼不起一而是无记，这时前五识随着第六识的行动，亦就通于三性了。以上三项，就是首句「性境现

量通三性」的解释。

4.界地：界地，指的是三界九地。三界，即欲界、色界、无色界。九地，是欲界的五趣杂居地；色界的离生喜乐地，定生喜乐地，离喜妙乐地，舍念清净地；无色界的空无边处地，识无边处地，无所有处地，非想非非想处地。我们所依托、生存的世界，是欲界的五趣杂居地。欲界的范围，上有六欲天——四天王天、忉利天、夜摩天、兜率天、化乐天、大梵天，中有人界四洲，下至无间地狱。生活在欲界的众生，即所谓五趣——天趣、人趣、畜生趣、饿鬼趣，地狱趣。五趣即是五道，如果再加上阿修罗道，就成为六道了。

颂文第二句「眼耳鼻三二地居」，所谓二地，是指欲界的五趣杂居地，及色界的离生喜乐地。离生喜乐地的范围，初禅三天皆属之。欲界有段食，除眼、耳、身三识外，尚须以鼻识嗅香，以舌识尝味，所以五识俱全；若至色界初禅天的离生喜乐地，初禅天人，以禅悦为食，不食段食，故鼻舌两识无用，只有眼、耳、身三识，所以称眼、耳、身三识「二地居」，居是止的意思，眼、耳、身三识，亦只以初禅天为止，若到二禅天的定生喜乐地，其

静虑之心，专注于第六识间，前五识都不现起（此界众生化生，有微妙色身，为庄严身相，五根完整，唯不起用），所以欲界众生，八识具备；色界初禅的离生喜乐地，前五识的鼻、舌二识不起作用，只有八识中的六识；到二禅天，眼、耳、身三识亦不起用。

5.相应：心王生起，必有心所与之相应，而与前五识相应的心所，共有三十四个，它们的名称是：五遍行心所，五别境心所，十一个善心所，两个中随烦恼心所，八个大随烦恼心所，还有根本烦恼中的贪、瞋、痴三个心所。

遍行心所，是遍及于一切心、一切时、一切性、一切地，所以是必然生起的，前五识与五俱意识同起，而与意识相应的五别境心所，亦导引前五识对所缘之境、发起希望、决定、明记、专注和决择的作用。前五识既然通于三性，所以有时与善性相应，故十一个善心所全俱；有时与不善相应，所以根本烦恼中贪、瞋、痴，中随烦恼的无惭无愧，大随烦恼全部，亦参与前五识的活动。

二、次颂诠释

前五识颂的次颂，有两个主题，一者是依缘，二者是业用，我们且看颂文：

五识同依净色根，九缘七八好相邻，合三离二观尘世，愚者难分识与根。

以上颂文，前两句说的是五识的依缘，后两句说的是五识的体用，分述如下：

1.依缘：五识依于五根生起，随根立名，根名眼、耳、鼻、舌、身五根。五识随根立名，名眼、耳、鼻、舌、身五识。而根有两种，一者外根，一者内根。外根不能生识，生识的是内根。外根又名扶根尘，就是我人视觉可见的眼睛、耳朵、鼻子、舌头和身体。《楞严经》有云：「眼如葡萄朵，耳如新卷叶，鼻如双垂爪，舌如初偃月，身如腰鼓颡。」此称为扶根尘者，以其为扶持内根的尘法。内根又名净色根，亦称为胜义根。佛经上说，内根为清净四大所成，质净而细，犹如琉璃，肉眼不可见，唯佛眼、天眼可见之。不过若以现代科学知识来看，内根就是五种感觉器官的神经纤维，和大脑中的神经细胞。五种感觉器官生起五感觉（识），而由第六识了解分别。

心识生起，必仗因托缘，生识之缘共有九种，而各识全缺则不相同，此已在第六讲中叙述。眼识生起须九缘具足，此处再加以说明如下：

(1)根缘：眼识以眼根生起为助缘，如眼根损坏，则眼识不能生起。

(2)境缘：眼识以色境为所缘缘，无境不能生识。此即心法四缘之一。

(3)空缘：眼识是离中取境，识与境之间必须保持距离（空间），否则识不生起。

(4)明缘：眼识生起须以光明为助缘，否则不能了别。

(5)作意缘：眼识了境，须以作意力为助缘，若无作意力，则视而不见。

(6)种子缘：种子为眼识生起的亲因缘，此为四缘中的第一种因缘。

(7)分别依缘：第六识的作用是了解分别，故眼识以第六识为分别依缘。

(8)染净依缘：第七识是意识之根，其染净亦影响前五识，故眼识以此为染净依。

⑼根本依缘：根本识是第八识，此识是诸识根本，故眼识以此为根本依。

2.业用：颂文「合三离二观尘世」句，指前五识之于境界，鼻、舌、身三识是合中取境，而眼、耳二识是离中取境。

观尘世三字，尘是五尘，亦称五境，即是色、声、香、味、触五种境界。尘有染污的意思，以其能染污我人的心识，故称五尘。五尘是五根所照，为五识所缘。

五识缘尘世之境，由于具缘多少的不同，就有了识取境有合离的不同。如眼识生起要九缘，耳识不需要光明，只须八缘，这二者都是离中取境。鼻、舌、身三识取境时，必须根、境相合，识才发生作用，这三者是合中取境。不需光明和空间，所以只需七缘。

「愚者难分识与根」一句，愚者，指当时的一部分二乘行者，因为分辨不出根与识的作用，就出现了一部分「根见家」，以为了境者是根；另一部分识见家，主张了境者是识。当时为了「根见」、「识见」，曾引发过一阵诤论。根见识见，看起来是小问题，但这牵涉到哲学上「唯心」、「唯物」，就成为根本上的大问题了。

三、末颂诠释

前五识颂的第三颂，是颂前五识依无漏种子，转识成智——由有漏的前五识，转成无漏的成所作智。颂文全文是：

变相观空唯后得，果中犹自不诠真，圆明初发成无漏，三类分身息苦轮。

在这四句颂文中，包括有三个主题，即是智力、转依、果德，兹分述如下：

1.智力：修唯识行，在资粮位，历经十住、十行、十回向三十阶位，广修六度万行，储备福慧资粮，圆满顺解脱分的善根。进而于加行位，修四寻思观，得四如实智。如实智又名加行智，由此更勇猛精进，至通达位，入十地的初地欢喜地（极喜地），至此远离遍计所执的能取所取，亦即是证得所取之境空，能观之智空，证此二空之智，无能缘所缘之差别，名无分别智，亦称根本智，根本智是直契真如之智。由证得根本智后，再起分别一切差别相的智慧，此称后得智。见道位的菩萨，就是以此根本、后得二智，缘真俗二境。根本智挟带本质，没有相分，心无分别，亦没有见分；而后得智托质变相，似有相分，起认识

（分别）作用，似有见分，即缘真如，亦不亲证，只能变我空的影像而审观之，这就是「变相观空唯后得」。

这后得智，在因、果二位都能证得。不过前五识与第八识，是联带相生的，因为五根是第八识所缘的相分，而五识是依五根而生起活动，所以在第八识未转识成智前，前五识不能单独转识成智，必须到十地满心，金刚无间道时，第八识转为大圆镜智，前五识同时转为成所作智。此即所谓：「六七因中转，五八果上圆。」但已转为成所作智的前五识，在佛果位中仍不能亲契真如，何以故呢？当知五识依五根而起，缘现量、性境，但它只能观察诸法的事相，不能体悟诸法的理性。在因中如此，在果上亦是如此，所以说它「果中犹自不诠真」。诠，在此处作「证得」讲。

2.转依：第三句颂文：「圆明初发成无漏」，此是指第八识转为大圆镜智一刹那，前五识也同时转为无漏的成所作智。因为前五识是依五根而现起，而五根又是第八识所变的相分。在能变现的第八识未转成无漏以前，其所变现的五根相分，当然不可能先变为无漏。所以必须在第八识圆明初发，五根五识才能转成无漏。至此，与前五识相

应的根本烦恼贪、瞋、痴，大八随烦恼，中二随烦恼尽皆舍除，留下的五遍行心所、五别境心所、善法十一心所，也全都转成无漏了。

3.果德：五识转为无漏，其所应作的自利事业——所应断应修的，皆已成办，所以名为成所作智。至此，要进一步成办利益一切众生的事业，这是果地的成所作智。为适应净秽国土中众生机宜需要，如来作三类分身，为三界九地、四生六道的众生，息其生死轮回之苦也。三类分身是：

⑴为适应大乘四加行位菩萨的机宜，示现千丈卢舍那身，宣说地上的十波罗蜜，令其依法修行，息其变易生死的苦轮。

⑵为适应二乘及凡夫的机宜，示现丈六小化身，为说苦、集、灭、道四谛法门，令其依四谛法修行，息其分段生死的法苦轮。

⑶为适应各类不同的机宜，示现种种化身，随宜说法，令其离苦得乐。

如来慈悲，怜愍众生备受众苦，运用方便，化三类分身，为不同的众生，说不同的教法，使得息诸苦轮也。

第十章　第六识颂

一、首颂诠释

第六识，在八个识中，是作用最为明显、最为强锐的一个。前五种感觉器官的见闻觉知，全由第六识来了解分别；善恶的造作，是非的分辨，美丑的观感，自他的争执，全是第六识的作用。所以，第六识可以说是我人心理活动的综合中心。

前五识依于五净色根，所依的是色法（物质）法之根；第六识依于意根（第七末那识），依的是心法（精神）之根。前五识缘色、声、香、味、触五种色境，是现量、性境；第六识缘法境（宇宙万法），通于三境、三量、三性、三受，且于缘法境时，通于过去、现在、未来三时。于此，我们来看第六识颂首颂的颂文：

三性三量通三境，三界轮时易可知，相应心所五十一，善恶临时分配之。

在这四句颂文中，包括有五个主题，即是第六识的性别、识量、缘境、界地、相应。现在分别叙述如下：

1性别：性别，指的是善、恶、无记三性。第六识作

用范围宽泛，通于善、恶、无记三性，当心识生起，一念济世利人之心生起，十一个善心所与之相应，则为善法；如一念损人利己之心生起，二十六个烦恼心所与之相应，则为恶法。如独头意识作意筹度，或利人或利己，亦通于善恶，如独头意识任由意念游走，既无有益人群之心，亦无谋己私利之意，就成为无记法。

2.识量：识量有三，曰现量、比量、非量，见第七讲。前五识唯是现量，第六识五俱意识初起，第一刹那是现量，第二念即堕入比量。独头意识中的定中意识是现量，梦中意识是非量，散位意识通于三量。

3.缘境：心识缘境，境有三类，曰性境、独影境、带质境，见第七讲。前五识唯缘性境，第六识通于三境。以上为首句「三性三量通三境」的说明。

4.界地：界地，是解释「三界轮时易可知」一句。三界即是欲界、色界、无色界，三界隶有九地，见第七讲。三界是有情业力招感的依报，意识行相粗显，远非他识可及。虽然前五识能增强意识造业作用，但实际上牵引果报体受报的，仍是由第六识负责。意识通于三界，若造作五趣杂业，则业力寄托的果报体（第八识）就落欲界；若造作四禅

定业，果报体即落入色界；若造作四空定业，则落入无色界。果报识在三界轮回，以造作的业力而定。所以鉴因知果，事先便有迹象可寻，此即是「三界轮时易可知」也。

5.相应：此指的是「王所相应」，即是心王与心所相应的情形。心王有八个，心所有五十一个，在八个心王中，唯一与五十一个心所全体相应的，只有第六识。

王所相应，并不是心王与全体相应的心所同时生起，而是视临时的情况，一部分心所生起与之相应。如以第六识来说，第六识生起，遍行心所是必然生起的，别境则继遍行心之后，视特殊情况，需要某一心所，某一心所生起。善与烦恼心所，亦视情况需要，如果一念善心生起，十一个善心所与之相应，完成意识所要作的善行。相反的，如果一念不善心生起，则无惭、无愧两个中随烦恼心所，忿、恨、覆、恼、害、嫉、悭七个小随烦恼心所，及根本烦恼的瞋心所，共计十个心所与之相应，视需要而生起。如果意识接触不善和有覆无记境而生起活动，这时根本烦恼中的贪、痴、慢、疑、不正见五个心所，小随烦恼中的谄、诳、憍三个心所，和八个大随烦恼心所，一共十六个心所与之相应，视需要而生起，完成意识所要作的恶

业、及有覆无记。有覆无记，是无记的一种，其性染污，覆障圣道，染污心识，而其势用力弱，不能引生异熟果，故称有覆无记。至于不善法，以其势用强，可招感异熟果，故不称为有覆无记。

如果以上善、烦恼心所全不与第六识相应，或相应后退出，这时唯有五遍行心所、五别境心所，与第六识相应。以上善、烦恼两类心所，体性相违，决不能同时生起。至于两类心所自类之间，十一个善心所体性相顺，所以可能同时生起；至于烦恼心所，是否俱起或不俱起，则不一定，要看当时情形，有的可俱起，如无明（痴心所）与八大随烦恼心所，可与一切恶心所俱起；至于贪与瞋，慢与疑，疑与见，不同时俱起；十个小随烦恼心所，因为它们互相相望，彼此行相互相乖违，所以不能同时生起。至于两个中随烦恼，仅能与小随烦恼中的忿、恨、恼、嫉、悭、害、憍七个心所同时生起，而不能普遍与一切染心所及有覆无记性相应。至于五遍行、五别境、及四不定心所，本身没有善恶的属性，是随着善、恶、无记三种心性，其体也就成为或善或恶或不定性，所以可以与善、烦恼心所同时生起。

二、次颂诠释

第六识的第二首颂文，是：

性界受三恒转易，根随信等总相连，动身发语独为最，引满能招业力牵。

这四句颂文中，包括有第六识的行相、业用两个主题，分述如下：

1.行相：意识的活动，范围广泛，千头万绪。因此，它随时变易，来应付各种不同的境界。颂文中首句「性界受三恒转易」，性是善、恶、无记三性，界是欲界、色界、无色界三界，受是苦受、乐受、舍受三受，或加忧、喜二受成为五受。第六识在生起活动时，有时是善心生起，有时是恶心生起，有时是无记心生起。当善心生起之际，也会忽然转变为不善心或无记心。而不善心生起之际，也会忽然转变为善心或无记心。

第六识在活动时，欲界众生，有时也会生起色界、无色界之心，如欲界众生修四禅定，在定境中就生起色界之心。若欲界众生修四空定，在定境中就生起无色界心。在定境中是如此，但在出定之后，仍然生起欲界心。色界众生如修四空定，在定境中也可生起无色界心，而出定后仍

是色界之心。如天台宗的「一念三千」，我人一念之中具足十法界，所以一念之中也可在三界中转易也。

受者三受，即苦、乐、无记三受，若加上忧、喜二受，称为五受。这五种受，在第六识生起活动时，也是不断的变易，这要看当时所缘的境而定。因为受是一种领纳作用，其所领纳的是当前的现量境（忧喜通于三时），随着境的转变，苦乐忧喜舍之受，自然也随着转变。所谓「心随境转」，就是这个意思。

颂文次句「根随信等总相连」，根是六种根本烦恼，随是二十种大、中、小随烦恼，信是十一种善心所。第六识念念生灭，五十一个相应心所，随着心王的性别相应生起。如果识是善性，信等十一个善心所与之相应；如果识是不善或无记性，则贪等烦恼心所、或遍行、别境等心所与之相应。这三性的转易，心王与心所互相牵连，协同造作，造作的后果就是业。

2.业用：颂文「动身发语独为最，引满能招业力牵」，由于善、不善、无记心所与第六识相应，造作了善恶之业。而业有三种，称身业、语业、意业。三业之中，以意业为主导，身体的动作，口中的语言，全是受意识的

支配。若认真的说，意业是以思心所为主导。思心所要经过三个程序，即是：

⑴审虑思：尘境当前，思心所继想心所之后，先作一番筹度思量的工作，以审察应如何应付。

⑵决定思：经过筹度，已有所决定。

⑶动发胜思：此即是于决定思之后，付之于行动。所谓行动，即是由身、语二者去执行。

于此，若第六识一念起善，则有身语的善行善语；若一念起恶，则有身语的恶行恶语，身语二者之行为，全是第六识推动引发，第六识作用强锐，所以称它「动身发语独为最」。

最后「引满能招业力牵」句，身语意三业，能招引、满二种业果，牵引第八识受生死轮回之苦。引业，是起始之业，就是引导牵引。与第六识相应的思心所、造作的强有力的善恶之业，熏习所成的业种子，含藏在第八阿赖耶识中，到了业力成熟时，能牵引第八识在五趣（或六道）中，感受一期相续不断苦乐总报体——即是在某一道中的一期生命体。满业，可说是业的究竟，这是缺乏推理作用、又不能发润的前五识相应的思心所所造的善恶业，此业亦是由第六

识所引起，但不如引业之思强而有力，故其造成的业力非常薄弱，此种薄弱业力熏成的业种子，含藏在阿赖耶识中，到了业力成熟时，能招感五趣总报的别报。

总报，是众生生命体之报，如生于人趣，则彼此之人类，受同一人界之果报。如生于旁生趣，则彼此旁在众生，同受一旁生界之果报，此为总报；但如同为人趣，六根有美丑，寿命有长短，种种差别，名为别报。于此附带解释正报、依报，众生的身心——生命体，是正报；生命体所依止的身外之物，如世界国土，房舍器物，衣服饮食，是依报。

三、末颂诠释

第六识颂的第三首，即末四句颂文，是颂第六识依无漏种子，转识成智的修习程序。这首颂文是：

发起初心欢喜地，俱生犹自现缠眠，远行地后纯无漏，观察圆明照大千。

在这四句颂文中，也有两个主题，一者智力，二者转依。分述如下：

1.智力：智力，是以修习无漏之智，证得出世圣果。首句颂文中的「初心」，是在修习过程中，历经十住、十

行、十回向位，初登十地的初地入心，至此始入见道位，已断分别起的我法二执，能自利利他，生大欢喜，故初地名欢喜地。入欢喜地，妙观察智已经开始发起，故颂文曰：「发起初心欢喜地。」。

唯此时分别起的我法二执虽然已断，而俱生起的我法二执犹未能断除，所以在入观位的时候，俱生起的我法二执不起，但在出观位时，有漏识依然生起，还不能做到无漏一味相续，这俱生起的我法二执，犹仍不时现前，故称「俱生犹自现缠眠」。缠眠，是烦恼的异名，亦作现行解，眠即随眠，又称种子，俱生二执种子现行，即「现缠眠」也。以俱生二执未断，所以由第六识所转的妙观察智，仍是下品的妙观察智。古德云：初地下品转，八地中品转，等觉上品转。

2.转依：此指「远行地后纯无漏，观察圆明照大千」。远行地，即十地中的第七地，远行地后，指的是八九十地，修行至八地，转为中品妙观察智，然犹未至最极，直到十地满心，方转为上品，故曰圆明。在十地满心金刚喻定现前时，大圆镜智现起，这就是究竟位。在究竟位中，诸漏永尽，清净圆明，到此位时，第六识方纯净无漏，即转成妙观察智，而圆明普照于大千世界矣。

第十一章　第七识颂

一、首颂诠释

第七识即末那识，末那是梵语的音译，义译为「意」，但恐与第六意识混淆，故保留末那原音。此识是第六意识之根，意识以末那为俱有依。何以第六名识，而末那名意呢？因为此识任运恒审思量，执着第八识的见分为自我。《成唯识论》卷五曰：「恒审思量，正名为意。」《八识规矩颂》的第七识颂，首颂颂文如下：

带质有复通情本，随缘执我量为非，八大遍行别境慧，贪痴我见慢相随。

此四句颂文，包括四个主题，即所缘、性别、识量、相应，兹分述如下：

1.所缘：「带质有覆通情本」一句，是说明末那所缘之境，即其识性。在第六讲中说到三境，即性境、独影境、带质境。而第七识所缘的境，就是带质境。带质境的意义，是心识所缘之境，带有本质——即实种子所生之境，而心识不能如实认知此境，这在三量中就成为非量。

第七末那识所缘的境，只是带质境一种（不通于三

境），它是以第八识的见分为所缘境，即是托第八识的本质境，变起自心中的相分，作为自己的所缘，所以名为带质境。换句话说，第七识的见分是能缘之心，第八识的见分为所缘之境。七八识见分均为实种所生，称为「真带质」，所谓：「以心缘心真带质，中间相分两头生。」由七、八两识的见分生出一个相分，此即所谓「通情本」。此带质境通于第七识的能缘之心，此能缘心恒起执着，即是妄情；又通于第八识见分，是所缘之境，此境是实种所生，自有其本质。此境以似常似一之相配合，生出中间的相分，所以叫做「真带质」。

2.有覆：有覆二字，是明此识的性别。识性分为三类，即善、不善、无记，而此末那识在三性之中，是属于无记性。无记性又分两种，为「有覆无记」和「无覆无记」。无覆无记，是说识性既非顺益，又非违损，非善非不善，长保其中庸之性，无可记别。在八个识中，唯有第八识是无覆无记。而第七识，虽然也是非善非不善的中庸性，无奈它为「四惑」——我痴、我见、我慢、我爱四种根本烦恼所覆盖，隐藏了它真实的义相，致令它辨别不清，幻起「我相」的错觉。此外又有八大随烦恼和它相

应，使它成为一个染污识，由于此识的污染，连带前六识也受到它的影响。

3.识量：「随缘执我量为非」一句，指的是此识的识量——即现量、比量、非量的量。末那以第八识的见分为所缘之境，它于所缘境上虚妄生起一个我相，并且「恒审思量」，执持不舍。而第八识的见分并不是常、一、主宰之我，这是末那的错觉，所以在三量上属于非量。至于「随缘执我」四字，末那识的作用，是随着因缘「任运而转」，不假外力，所以是随缘执我。

4.相应：相应是指与末那识相应的心所。与末那相应的心所有十八个，就是颂文所称的：「八大遍行别境慧，贪痴我见慢相随。」即是八大随烦恼心所，五遍行心所，四个根本烦恼心所——贪、痴、慢、见，再加一个五别境中的慧心所。为什么这十八个心所与之相应呢？因为爱着于我，故有我贪；迷恋于我，故有我痴；执着于我，故有我见；依恃于我，故有我慢。八个大随烦恼，遍及于一切染心；五个遍行心所，遍及于一切心、性、时、地，而染慧生起，分别计度，所以都与第七末那相应。

心所有法共五十一个，何以除此十八个外，其余三十

三个心所全不与末那识相应呢？因为末那识性唯无记，并不是不善性，所以两个属于不善的中随烦恼不与相应。末那行相微细，而十个行相猛利的小随烦恼也不与之相应。末那唯缘现在境，它没有希望、不印持决定、也不忆念过去，也不须定境，所以别境中的欲、胜解、念、定、四心所不与之相应。

末那识唯执着自我，爱恋自我，故没有瞋心所。末那唯执我见，所以无疑心所。末那性染，故不与十一善心所相应。末那不造作善业、恶业，故无追悔心所。末那不缘外境，不感身心重昧，故无睡眠心所。末那于意言境（意之所思）不起推度，故无寻、伺心所。

二、次颂诠释

第七识颂的次颂，四句颂文是：

恒审思量我相随，有情日夜镇昏迷，四惑八大相应起，六转呼为染净依。

在这四句颂文中，包括三个主题，即是行相、业用、作依。分述如下：

1.行相：首句「恒审思量我相随」，是明末那的体性

及行相。《唯识三十颂》颂文：「思量为性相」，意思是说末那以思量为性，以思量为相。不过认真的说，思量只是末那的行相（末那识见分的行相）。末那识的体性，微细难知。以用显体，就说末那是「思量为性相」了。思量又名意，往宽泛的地方说，八个识皆可称意，皆有思量。但以作用殊胜说，只有末那识称思量。八个识的思量作用，有下列四种分别：

⑴恒而非审的思量：此指第八识，第八识无始以来，恒时相续，而不审察。

⑵审而非恒的思量：此指第六识，第六识有思量作用，但有时中断。

⑶非恒非审的思量，此指前五识，前五识既不恒常，也不审察。

⑷既恒又审的思量，此指第七识，第七识恒时相续，且审察思量。

由上文看来，唯有第七识是「恒审思量」。它思量什么呢？它一味执取我相，从不暂舍。而我相，又有人我相与法我相的分别。人我相，就是执着五蕴和合的假我为实我；法我相，是于世间仗因托缘生起诸法上，执为实

法。或问，末那识所执的我相，是人我执呢？还是法我执？据唯识学理论，是二执俱通的。因为第七末那识不了解阿赖耶识也是因缘生起的假法，以阿赖耶识执持根身、器界，故执我法为实有。护法论师曰：「五八无法亦无人，六七二识甚均平。」是指五识八识无我法二执，六识七识有我法二执。

2.业用：颂文「有情日夜镇昏迷」句，是指末那的业用。有情，是指一切众生，一切众生各有八识，各以末那识执着自我。以执自我故，便有了彼、有了他，就有疆界与分别。为了自我的生存、享受，则衣食财产，名誉地位，贪得无厌，攫取追求。甚而为了保护自我的利益，不惜损人利己，斗争不已。这一切，不全是以执着自我而沉醉昏迷吗？有情日夜镇昏迷者，日夜表示生死，镇是常的意思。一切众生，沉迷于生死苦海，无以自拔者，皆以有我执之故也。

3.作依：作依，是指第七末那，为第六识的染净依。颂文：「四惑八大相应起，六转呼为染净依。」四惑，是我贪、我痴、我见、我慢。八大，是八个大随烦恼心所。四惑八大相应而起，就使这个本是中庸无记的末那识成为

染污识，所以末那号称「染污意」。

在唯识学上，以第八阿赖耶识为本识，前七识通称转识，因为前七识都是由本识转变生起之故。前七识虽然同称转识，但彼此间又有相生为依的关系。如第六识以第七末那（意根）为所依，第六意识得以生起。前五识又以意识为所依（分别依），前五识得以生起。因此，前七识对本识而言，称七转识；前六识对末那识而言，称六转识，这是约前六的染净转易而说的。因为前六识的转染转净，全受末那识为影响故也。

三、末颂诠释

第七识颂文的末颂，是颂第七识依无漏种子，转识成智——由有漏的第七识，转成无漏的平等性智。颂文全文是：

极喜初心平等性，无功用行我恒摧，如来现起他受用，十地菩萨所被机。

在这四句颂文中，包括有三个主题，即智力、转依、果德，兹分述如下：

1.智力：是末那识在修行阶位中，依无漏种子转识成

智的情形。「极喜初心」四字，极喜是十地中初地欢喜地的异称，初心是登入初地入心。修唯识行，至初地入心，此时分别起的我法二执已断，第六识由此际初转为下品的妙观察智，而末那识亦由此际转为下品的平等性智。此即所谓：「六七因中转，五八果上圆。」六、七二识在登入初地已开始转识成智，而五、八二识必须到十地满心，金刚喻定无间道之后，才转为成所作智和大圆镜智。

末那识在修行位次中有三个位次，曰生我见相应位，法我见相应位，平等性智相应位。

⑴生我见相应位，又称人我见相应位，凡夫、二乘有学、或七地以前菩萨，以有漏的第七识见分、缘第八识见分执持为我，此时称生我见相应位。

⑵法我见相应位，指凡夫、二乘及未得法空智的菩萨，在法空智未现前时，末那识见分缘第八异熟识，法我执尚未断除，此时称法我见相应位。

⑶平等性智相应位，修行菩萨于登地后的见道位、修道位上，法空智果现前时，平等性智生起，称平等性智相应位，以至于证得佛果，亦为此位所摄。

以上三位，前二位是有漏，后一位是无漏。有漏位中，第一位是染污位，第二位是无染位。

2.转依：次句颂文「无功用行我恒摧」，无功用行，指第八地。第七识为第六识之根，第六识为第七识所发之识，在见道位前的资粮位、加行位上，以第六识的闻、思、修三慧，修习生、法二空的观智，对于第六识分别起的我法二执，尽力伏灭。到初地入心，始契合二空，见道证理，这时分别起的我法二执已灭，证得妙观察智。而第七识亦借着第六识断执的力用，来阻碍自心俱生起的我法二执现行（第七识无分别起的我法二执），以此生起无漏的体性，转为下品的平等性智。但这只是第一番转，此后仍须借第六识的推动力，续作二空观。而俱生我执非常顽强，由初地到七地所修的观行，不是「任运而转」，仍属于有功用行。也就是行者入观时，无漏智现前，使俱生我执受到压制，但出观后无漏智不能相续，我执又生。必须至第八不动地，其时观行任运而转，自然而发的生起作用，无漏的生空观智，即恒时无间断现行，俱生我执永断不起，此即「无功用行我恒摧」。此际就转为中品的平等性智，也就是第二番转。在此以后，仍须借着第六识的绵密观

察，再来伏灭俱生法执，进而断所知障。一直到证得佛果的究竟位，烦恼、所知二障，种子、现行俱尽，这时平等性智转为上品，才算圆满。

3.果德：这是「如来现起他受用，十地菩萨所被机」二句。此二句是指平等性智的妙用。菩萨证得平等性智，了解自他不二，为大悲心所驱使，而不住生死，不住涅槃，度他众生。进而随顺所应度化的机宜，示现各种不同的身相和国土，为十地菩萨众，现大神通，转正法轮。

如来，指证觉的佛陀，如来所示现的身相，自性身、受用身、变化身三种。自性身又名法身，为一切诸法自性的本体，真常不变，无生无灭，而为受用、变化二身之所依止。《成唯识论》曰：

「⑴自性身，谓诸如来真净法界，受用变化平等所依，离相寂然，绝诸戏论，具无边际真常功德，是一切法平等实性，即此自性，亦名法身，大功德法所依止故。⑵受用身，此有二种：①自受用，谓诸如来于三数劫修集无量福、慧资粮所起无量真实功德，及极圆净常遍色身，相续湛然，尽未来际，恒自受用广大法乐；②他受用，谓诸如来由平等智，示现微妙净功德身，居纯净土，为住十

地诸菩萨众现大神通，转正法轮，决众疑网，令彼受用大乘法乐，合此二种名受用身。⑶变化身，谓诸如来由成所作智变现无量随类化身，居净秽土，为未登地诸菩萨众二乘、异生称彼机宜现通说法，令各获得诸利乐事。」。

以上三身，如来以他受用身，为十地菩萨示现。如来现起的他受用身，何以独被机于十地菩萨呢？因为地前行者没有证得真如，仍有人相在，是佛变身度化的对象，要到十地菩萨位，才能见到如来的受用身。



第十二章　第八识颂

一、首颂诠释

第八阿赖耶识，是八个识中最重要的一个识。它是前七识的根本（前七识由第八识的种子生起），也是宇宙万法的本源。这宇宙万法本源作何解释？原来第八识摄持万法种子，在「因能变」时，种子生起第八识；在「果能变」前七识相继生起，八识识体各各生起相、见二分。而第八识的见分，是识体「能认识」的功能，它所认识的对象就是相分。第八识所缘的相分，是「根身、器界、种子」，根身就是有情的肉体，第八识「摄为自体」；器界就是有情身外的物质世界，第八识「领以为境」；种子就是能生起万法的功能（功能就是一种能量），第八识「持令不失」。由第八识的种子「起现行」生起万法，这时就有了宇宙、人生。宇宙就是「器界」（物质世界），人生就是我人一生的身口意的活动，，所以才说第八识是万法的本源。这些在下一节还会讲到，于此先诠释第一颂，颂文是：

性唯无复五遍行，界地随他业力生，二乘不了因迷执，由此能兴论主诤。

在这四句颂文中，包括了四个主题，就是第八识的性别、相应心所、界地定位，及它的理证。兹分述如下：

1.性别：第八识在善、恶、无记三性中，它是属于「无记」，无记有两种，一种是有烦恼心所覆盖，使之成为染污识，如第七识。一种是无烦恼心所覆盖，单纯的无记性，就是第八识。第八识何以必须是无记性呢？因为「冰炭不同炉，熏莸不同器」。善、恶相违而不能相容。第八识含藏万法种子，如果第八识性善，则不容纳恶性种子；如果第八识性恶，则不能容纳善性种子。必须是平等的中庸无记，才能兼蓄并容，统纳一切善恶种子。

2.相应：相应就是相应心所，在八个识中，第八识的相应心所最少，只有五遍行心所——触、作意、受、想、思。五遍行心所，它是「周遍而行」，通于一切识、一切时、一切性、一切地，所以五遍行心所与第八识相应。而且于五遍行的受心所，三受之中也只有舍受与第八识相应，而苦受、乐受不与第八识相应。因为苦乐二受容易转变，不是一味连续，而舍受却是「性不变迁，相续不断」，所以与第八识相应。再者，因为第八识的活动是一类相续，行相微细难知，无以分别其顺违的境界，而苦

乐二受（或加忧喜二受）行相粗显，亦是不能与第八识相应的原因。同时第八识为末那识所缘之境，它「恒转如瀑流」，一类相续，而苦乐等受有转变、有中断，此亦为不能与第八心王相应的原因。以上就是「性唯无覆五遍行」一句的诠释。

3.地：此指「界地随他业力生」一句。界是三界，地是九地。「由他业力生」句，他是指前六识。第八识本身并不造业，前六识以其思心所的作用，支配着身体、语言，造作下身、语、意三种业。业的性质又分为善、恶、无记三性，善业召感未来的乐果，恶业召感未来的苦果，无记业不感果。而或善或恶的业种子，就含藏在第八识中，到业因成熟，众缘具足，就是第八识受报的时候了。

第八识又名异熟识，旧译为果报识，它是三界有情所招感的总报体。换言之，它是业力寄托的所在，也是生死轮回的主体。它以善恶业力的牵引，轮回于三界九地（此中即包括六道在内），所以界地由他业力生也。

4.理证：理证是指「二乘不了因迷执，由此能兴论主诤」二句。第八阿赖耶识，行相深隐幽微，不但世间凡夫不能了解，即二乘圣者也难以通达。因为佛陀住世说法时

代，只说到生灭无常的前六识，不曾说六识之后还有个执持自我的末那识，也不曾说末那识之后，还有个一类相续，含藏万法种子，执持根身器界的阿赖耶识。因此小乘行者不知道有个阿赖耶识的存在。当初佛陀在说《阿含经》的时候，何以不对二乘行者直说阿赖耶识呢？这在《解深密经》中伽陀：「阿陀那识甚深细，一切种子如瀑流，我于凡愚不开演，恐彼分别执为我。」阿陀那识，就是阿赖耶识的异名。因为佛陀住世时代，不曾说过此识，所以二乘行者迷惑执着，不承认此识的存在，以此引起大小乘论师的诤论也。

二、次颂诠释

次颂的四句颂文是：

浩浩三藏不可穷，渊深七浪境为风，受熏持种根身器，去后来先作主公。

在这首颂文中，包括着第八识的体相、依缘、业用三个主题，分述如下：

1.体相：阿赖耶识，汉译为藏识，此识有「三藏」之义，即能藏、所藏、执藏：

⑴能藏：能藏是能持的意思，犹如仓库，能藏一切米麦粮食。无始以来，有情所作一切善恶之业的种子，唯有此识能为储藏，此约其持种一面而说。

⑵所藏：所藏是所依的意思，犹如仓库，为米麦之所依。此识是一切善恶染法所依止处，故名所藏，此约受熏一面而说。

⑶执藏：执是坚守不舍的意思，犹如米麦粮食为农家所坚守。此识为第七末那识执为自我，故第七末那为能执，第八阿赖耶为所执，故名执藏。

2.依缘：「浩浩三藏不可穷」者，喻此识如汪洋大海，浩翰无涯，不可穷尽。藏识如海，渊深不可测；而色、声、香、味、触、法诸境如风，境风鼓动，生起七识波浪。即所谓「渊深七浪境如风」也。这比喻我人的前七识，为外境所转，起惑造业。《楞伽经》有偈云：「譬如巨海浪，斯由猛风起，洪波鼓冥壑，无有断绝时，藏识海常住，境界风所动，种种诸识浪，腾跃而转生。」。

3.业用：业用，是指此识的作用。此识的作用，大概来说可分别为五种，即受熏、持种、内变根身、外变器

界，以及「去后来先作主公」。也就是第三、四句颂文「受熏持种根身器，去后来先作主公」。兹分述如下：

(1)受熏：受熏，就是接受熏习。关于熏习，见本文第五讲，即七转识是能熏，第八识是所熏——接受七转识熏习的受熏体。受熏体有它一定的条件，《成唯识论》中立有「所熏四义」，即一者坚住性，受熏体要始终一类相续，能持习气。二者无记性，即受熏体性是无记，法体平等，不分善恶都能接纳。三者可熏性，受熏体性非坚密，有隙可乘。四者与能熏共和合性，即能熏与受熏之间同时同处，不即不离。在八个识中，只有阿赖耶识具备以上四个条件，所以可作受熏体。

同时，在《成唯识论》中也立有「能熏四义」，于此附带一述。所谓能熏者，指的是变动不居的前七识。能熏者也要具备四个条件，即一者有生灭，有生灭变化方有作用，有作用方能熏习种子。二者有胜用，胜用就是作用力强，此有二种：①是能缘的势用，这是心及心所的作用，而色法无此作用；②是强盛的势用，是「作意筹

度」的作用。三者有增减，其强盛的作用力高下不定，可增可减，方能发挥其作用。四者与所熏和合性，即能熏与所熏同时同处，和合相应。

⑵持种：持种就是摄持种子，「种子生现行」的种子，是能藏（能持），「现行熏种子」，就是所藏（所持）。这是指第八识摄持万法种子而说的。

⑶内变根身：由四大和合而成的「根身」——即眼、耳、鼻、舌、身的五根身，是第八识中的色法种子所变现。原来第八识所缘的，是根身、种子、器界三类色法，种子是识中的潜势力（潜在的能量），根身、器界是从这潜势力变现出来的。种子何以能内变根身、外变器界？原来阿赖耶识能变现出四种功能，即坚实的功能，流润的功能，炎热的功能，飘动的功能。由这四种功能集体发生作用，使我人感觉到有物形体的存在。由于四种功能集合的成分不同，而显示出各种不同密度的物质。其实以上四种功能，也就是地、水、火、风四种物性主观上的感觉，地大虽然有坚实（质碍性）的功能，但它是众多极微所聚的假

有，根本不是实质。

⑷外变器界：器界就是物质世界，佛经上称之为器世间，此亦第八识色法种子所变现，如上节所述。

⑸去后来先作主公：第八识是无始以来、无终以后，一直存在。它无所从来，亦无所从去，所谓去后来先者，指一期生命的开始与结束而言。此识是有情业力寄托的所在，是生死轮回的主体，是三界的总报主。它在三界六道的生命之流里，头出头没，不知凡几。每当一期生命结束的时候，前七识的功能隐没，不起现行，第八识最后离开身体，至此命根即不存在，生命宣告结束。《杂宝藏经》有偈以明六道差别，偈云：「顶圣眼生天，人心饿鬼腹，旁生膝盖离，地狱脚板出。」来先者，当第八识离开肉体，成为中阴身时，无明种子仍一念执着，蠢蠢欲动，以其过去业力之牵引，于冥闇中遥见一片光明——淫光，与其有父母缘者正在行淫。《大宝积经·入胎藏会》卷一称：「……父母及子有相感业方入母

胎。又彼中有欲入胎时，心即颠倒，若是男者于母生爱于父生憎，若是女者于父生爱于母生憎，于过去生所造诸业，而起妄想作邪解心。……其时中有作此念已即入母胎，应知受胎名羯罗蓝。」。

生命的开始，是由男女精子卵子结合，成为受精卵的一刹那，即「纳识成胎」。此即所谓「来先」，去后来先作主公，即是说明此识是生死轮回的主体。

三、末颂诠释

第八识颂的末一颂，是颂第八识依无漏种子，转识成智——由有漏的第八识，转成无漏的大圆镜智。此四句颂文是：

不动地前才舍藏，金刚道后异熟空，大圆无垢同时发，普照十方尘刹中。

这四句颂文，可分为四段来讲，即三位转舍，智力断障，转依、果德，兹分述如下：

1.第八识体，由凡夫到成佛，历经长时，要经过染净三个位次。这三位名称是：

⑴我爱执藏现行位：第七识妄执第八识见分为「实我」，而生起我爱执着。于此，第七识是能执，第八识是所执，故第八识又名「我爱执藏」。由凡夫、二乘有学位及七地以前菩萨，全为此位所摄。二乘有学修到无学位，菩萨修到八地，俱生我执断灭时，才舍去藏识之名，称为异熟识。此即「不动地前才舍藏」。

⑵异熟业果位：阿赖耶识又名异熟识，因为它是善恶的异熟业所招感的异熟果，所以第八识又有异熟识之名。由凡夫到二乘无学位圣者、大乘十地菩萨，全是此位所摄。必须到十地法云地满心，即金刚道现前，一刹那间，永断世间二障种子，转第八识成大圆镜智，此时舍去异熟之名，而称为阿陀那识，此即「金刚道后异熟空」一句的意义。

⑶相续执持位：证得佛果的第八识，至无终尽期，都名阿陀那识。这是无上转依的清净位，纯粹是至善无漏的识体，故唯在佛果位才有。

再明白一点说，在凡夫、二乘行人的有学位、大

乘七地以前，阿赖耶、异熟、阿陀那识三名具备；二乘无学位、八地以上菩萨，已舍去阿赖耶识的名称，只剩下异熟识及阿陀那识二名；到究竟佛果位，异熟一名也舍去，就只称阿陀那识了。

2.智力断障：菩萨以智慧断除执障，有其次第，初地只能断除分别起的烦恼障与所知障，到七地后才能断除俱生我执，而微细的俱生法执犹在，唯有到十地满心，才永断二障种子，转识成智。

3.转依：转依二字，转者转舍、也是转得；依是所依。即是转舍去第八识中的二障种子，转得菩提与涅槃二胜果，而所转舍的二障种子，与所转得的菩提与涅槃二妙胜果，都是以第八识为所依，故称转依。亦即是修行菩萨，到十地满心，于金刚喻定现前之际，刹那之间，二障种子断尽无遗，转第八识为大圆镜智，而清净的无垢识亦同时生起，与大圆镜智相应，即所谓「大圆无垢同时发，普照十方尘刹中」。

4.果德：大圆镜智，具足佛果功德，一者证得万法平等实相，离诸分别；二者所缘行相，微细难知；三者不忘

不愚一切境相；四者性离染，净德依持；五者现身土影，尽未来际；六者如大圆镜，现众色相。以此镜智，普照十方尘刹。



唯识二十颂讲记

第一～六章

唯识家所说的诸法无我，

目的是在破除众生所执的外境诸法实有，

以显示遍计所执之无实自性。

于凌波居士　著作
释 迦 比 丘　汇整

唯识理趣品类无边，

我随自能已略成立。

余一切种非所思议，

超诸寻思所行境故。

如是理趣唯佛所行，

诸佛世尊于一切境及一切种智无碍故。

节录 《唯识二十颂讲记》第二十颂文

第一章　绪论——介绍唯识宗和唯识二十颂

唯识二十颂，是大乘唯识宗所依的一部论典。要讲此二十颂，先要介绍这本书的作者、译者、译本，及这本书的中心思想和内容纲要。同时，还要略述一下此宗的学统。

在我国，唯识宗是大乘八宗之一，为法相宗的异名。法相宗又名普为乘教宗、应理圆实宗、慈恩宗。由决判诸法体性相状故，名为法相宗。由明万法唯识的妙理故，名为唯识宗。由普为发趣一切乘者故，名普为乘教宗。由所谈的义理，均为圆满真实故，名应理圆实宗。由大唐慈恩寺玄奘、窥基二师所弘传故，名慈恩宗。而此宗的学统，是传自印度的瑜伽行学派。印度的瑜伽行学派，是佛陀灭度后九〇〇年倾——公元四～五世纪间，大乘佛教继中观学派之后兴起的一个学派，此学派在公元六～七世纪间，为印度大乘佛教的主流。而此学派的始创人，为无著与世亲二位菩萨。

无著梵名阿僧伽asaga，是印度笈多王朝（公元三二〇～五〇〇年）中期的人，住世年代约在公元四世纪。他是北印度

健陀罗国富娄沙富城人，出身于婆罗门家庭，父名憍尸迦kausika，居国师之位，有子三人，长名无著，次名世亲，幼名师子觉。无著先在小乘佛教化地部出家，相传他因思惟空义不能得入，曾欲自杀，后得遇宾头卢罗汉为讲小乘空观，他初闻悟入，然犹不能满意，传说兜率天宫的弥勒菩萨，降临中印度阿瑜遮那国的瑜遮那讲堂，为无著说五部大论：《瑜伽师地论》、《分别瑜伽论》、《大乘庄严论》、《辩中边论》、《金刚般若论》。唐代遁伦撰著《瑜伽论记》，卷一有谓：「慈氏菩萨随无著机，恒于夜分从知足天降于禅省，为说五论之颂。……」无著承弥勒之说，集众宣之，由是大乘瑜伽法门传至四方。

无著的著作很多，时有千部论主之称。他所著的《显扬圣教论》，相当于《瑜伽师地论》的节略本；而在《大乘阿毗达摩集论》则建立了法相学，在《摄大乘论》中建立了唯识思想的中心。后来世亲更完成了《摄大乘论释》、《唯识二十颂》及《唯识三十颂》等不朽之作，大成了唯识宗的理论基础。

世亲梵名vasabandhu，音译婆薮槃豆，是无著的异母弟，生卒年代约在公元三八〇～四八〇年之间。陈代真谛

译《婆薮槃豆法师传》，称他：「于萨婆多部出家，博学多闻，遍通坟典，师才俊朗无可为俦，戒行清高，难以相匹。」据说世亲为了取舍阿毗达摩一系的理论，他曾匿名化装，到有部的学术中心迦湿弥罗城，学习有部教理四年，后来回到富娄沙富城，用经量部教义，批判有部，集众宣说。且随讲随写，著为《阿毗达磨俱舍论》。此论一出，颇有争论，而无能破之者，时人称此论为聪明论。

世亲在北印度宣扬小乘，隐蔽大乘，其兄无著悯之，托以疾病，诱其来见，命弟子于邻室宣读《华严经·十地品》，世亲闻之，方知其兄苦心。他深悔以往弘扬小乘诽谤大乘的错误，要割舌以谢过。无著对他说：「你先前既用舌头诽谤大乘，现在何不用舌头来赞扬大乘呢？」这样世亲乃舍小入大，广造论释，宣扬大乘。世亲约于八十岁的时候，在阿瑜遮那国逝世，时其兄无著逝世已多年。世亲遗留的著作很多，主要者有：《摄大乘论释》、《唯识二十颂》、《唯识三十颂》、《大乘五蕴论》、《大乘百法明门论》等。

唯识二十颂，又名唯识二十论、亦名二十唯识论，全文一卷，是唯识三十颂的姊妹作，而出于三十颂之前。

世亲菩萨建立唯识宗，是以《大乘百法明门论》总其宏纲，以《唯识三十论》完成组织。至于《摄大乘论释》，重在成立阿赖耶识；《唯识二十论》，重在破斥邪说，以明唯识无境之理。是故三十颂与二十颂两部论典，二十论是破而不立，三十论是立重于破。所以在「一本十支」之学——以《瑜伽师地论》为本论，对阐释本论的《五蕴论》、《百法论》、《二十论》、《三十论》等称为支论。《二十论》是「摧破邪山支」。而《三十论》则是「高建法幢支」。

唯识宗所依的经论，有「六经十一论」说。在六经中以《解深密经》为主依，在十一论中以《瑜伽师地论》为主依。而《解深密经》的〈分别瑜伽品〉中，已建立了「万法唯识」的思想。经云：「世尊！若彼所行影像，即与此心无有异者，云何此心还见此心？善男子！此中无有少法能见少法，然即此心如是生时，即有如是影像显现。」以上一段经文，如果加以诠释的话，意思是说：一般以为我人所认识的境，是离心外在的。事实上我人所认识、所分别的，都是自己的心识，并不是真有外在的实境。因为外境是我人心识所变现的，所以当心识分别外境

时，事实上是在分别我人自己的心识。「此中无少法能见少法」，虽说心分别境时，似乎是有所取，有所见，这是不了解「万法唯识所现」的人，不知道这仍是分别自心。因此，上一段经文接着说：「善男子！我说识所缘，唯识所现故。」。

同时，唯识宗另一部所依的经典《华严经》，其中也申明此义。如晋译六十卷《华严经·十地品》谓：「此菩萨摩诃萨又作是念：三界虚妄，但是一心作，十二缘分，是皆依心。」此在唐译八十卷《华严经·十地品》中译作：「此菩萨摩诃萨复作是念：三界所有，唯是一心，如来于此分别演说十二有支，皆依一心如是而立。」经文的意思是：一切外境，都是由有情的心识所变现，一切外境诸法，只是虚妄的现象，并没有其实体（自性），所以唯有内识，没有外境。即使是有情（依于十二有支的）生死相续，其原因也不是由于外境，而是由内心的贪爱。以上经文，都是建立唯识的理论根据。

基于以上经论所述，唯识思想的要点，是否定可以做为客观外境的实在性，以建立万法唯识所变的理论，其理论基础可以下列三义说明：

1.世间万法，由根身以至器界，皆是「三能变识」之所变现，而第八阿赖耶识储藏的万法种子，实为万法的本源。

2.三能变识变现时，各各识体上变现出相、见二分，见分是能认识的主体，相分是所认识之境的影像，由见相二分的「能分别」与「所分别」，始有宇宙人生的存在。

3.宇宙人生，因相、见二分而显现，而相、见二分又皆为心识所变现，离此心识即无宇宙人生之存在，此所以成其万法唯识之义。

而唯识二十论的宗旨，即在于破斥外境实有的思想，以成其唯识宗义。二十论所破斥的对象，即是执外境实有的实在论者——其中包括着印度六派哲学之一的胜论派，及小乘佛教的萨婆多部（即说一切有部）、经量部、犊子部、正量部、大众部等。这在二十论颂文之后的长行中虽然没有指明，但在唐代窥基大师的《唯识二十论述记》中，却有明白的记载。

唯识二十颂，在我国共有三种译本。最早的译本，是南北朝时代北魏般若流支所译，名《大乘楞伽经唯识

论》；其次是陈代真谛三藏所译，名《大乘唯识论》；最后的译本是唐代玄奘三藏所译的《唯识二十论》。同时，这三种译本不但在内容上互有出入，在颂文的数量上也不相同。菩提流支的译本，文多颂少，有二十三颂；真谛的译本，颂多文少，有二十四颂；而玄奘所译的，文颂均等，有二十一颂——于正文二十颂之外加一结颂。以上三种译本，均收入大正藏第三十一册。我们现在所使用的，是玄奘三藏的译本。

玄奘大师是我国的四大译经家之一，也是唯识宗的开创人。他俗家姓陈名祎，河南偃师人，隋文帝开皇二十年生。他有兄长捷，早年在洛阳净土寺出家，奘师亦于十三岁时随兄出家。唐高宗武德元年，与兄同入长安，寻赴成都参访。武德五年受具戒重回长安，从法常、僧辩二大德听《摄大乘论》，以诸师所说，各异宗途，圣典亦时有隐晦，不知所从，乃欲西行天竺以明之。表请不许，奘师不为屈，乃就番人学书语，唐太宗贞观三年，私发长安，途中历经险阻，历时五年，始抵中天竺，于那烂陀寺，依戒贤论师学《瑜伽师地论》及十支论奥义五年。复从胜军优婆塞学《唯识决择论》及《庄严经论》等论典二年。

奘师于贞观十九年回国，由天竺携回梵典六百五十余部，归国后广译经论，先后译出七十五部，一千三百余卷，其中关于法相唯识一系的，有《解深密经》、《瑜伽师地论》、《摄大乘论》、《大乘五蕴论》、《大乘百法明门论》、《唯识二十论》、《成唯识论》等多种。奘师唐高宗麟德元年圆寂，享年六十五岁。奘师之后，唯识之学，由其上座高弟窥基大师绍述之，而建立我国的唯识宗。

唯识二十颂一书，在印度的注释极多，以世亲菩萨的弟子瞿波论师为首，共有十余种注释本，其中以护法论师所造的《成唯识宝生论》五卷（唐代义净法师译），最为重要。我国注释二十颂的，有窥基大师撰《唯识二十论述记》二卷，新罗圆测撰《唯识二十论疏》二卷等。

奘师译本的文字体裁，是采用似诗非诗的偈颂式，每颂四句，每句五字，共有二十一颂，每颂之后有长行加以解释（其实这种解释，现代人很难看得懂）。二十正颂之后的一颂是结叹语，用以结束全文，所以实际上仍算是二十颂。此二十颂和三十颂一样，也是世亲菩萨假借外人质疑问难，用一问一答的颂文，来解释「唯识无境」的道理，以

破斥执着外境实有的小乘外道。

外人所提出的质疑问难，计有七点：

1.四事不成难：这是胜论派、大众部、犊子部、正量部、萨婆多部、经量部、顺正理师等的主张，他们以四事为例，而难唯识之理不能成立。他们的意思是：如果只有内识，没有外境，则对外境的认识，有一定的处所、时间，应不能成立；能缘之心具有普遍性也不能成立；世间的事物各具有其作用这一点也不能成立。

2.外人现量难：这是萨婆多部、经量部、大众部等的主张，他们认为诸法的有无，应以现量最为殊胜，如果没有外境，如何有现量的认识呢？

3.梦境不同难：这也是小乘外道的问难。梦中的境界，我人知其是唯心所变的幻境；但醒时所见的现境，又执着为实有，其故何在呢？

4.二识决定难：外人问：如果唯有内识，无有外境，则在心识之外自然也没有他人与圣教。果然如此，则因亲近善友、恶友而闻正邪之法，岂不是不能成立？

5.梦境业果不同难：唯识家以梦喻现境，但醒时造作善恶之业有苦乐之果，梦中的善恶之业何以独无果报呢？

6.杀业不成难：杀羊之时，若无羊等外境，则不能杀生，或杀生之罪是否成立？

7.他心智难：他心智，即具有知道他人心意的智慧。若有他心智，则证明他心之存在，如此则唯识无境之义就不能成立。

以上七难，都是对「万法唯识，识外无境」之说提出质疑，说明心外实境的存在。世亲菩萨针对以上七个难题，一一予以破释，以成其心外无境的唯识思想。

二十首颂文，如果予以科分的话，可以十二科来讲解，此十二科为：

1.第一颂：设难生起。

2.第二、三颂：唯识家举出梦等譬喻，证明「四义得成」，以成唯识义。

3.第四、五、六颂：唯识家否定狱卒的实有性以成唯识义。

4.第七、八颂：解释外人引圣教不成，以成唯识义。

5.第九颂：略示二无我义。

6.第十至第十四颂：以一、多破外境实有，以成唯识义。

7.第十五颂及第十六之上半：破妄执现量以成唯识义。

8.第十六颂下半颂：示在梦中不觉以成唯识义。

9.第十七颂上半颂：明二识转决定以成唯识义。

10.第十七颂下半颂：显示睡眠时心坏以成唯识义。

11.第十八、十九颂：引意罚为重以成唯识义。

12.第二十颂：释他心智不如实以成唯识义。

本文自第二讲起，即依照此十二科分之顺序诠释。



第二章　诠释第一至第三颂

一、第一颂——设难生起

论文：安立大乘三界唯识，以契经说三界唯心，心意识了名之差别，此中说心意兼心所，唯遮外境不遣相应，内识生时似外境现，如有眩瞖见发蝇等，此中都无少分实义，即于此义有设难言。

第一颂：外人提出「若有心无境、四事皆不成」的质疑。

颂文：若识无实境，即处时决定，相续不决定，作用不应成。

论曰：此说何义，若离识实有色等外法，色等识生不缘色等，何因此识有处得生非一切处。何故此处有时识起非一切时，同一处时有多相续，何不决定随一识生，如眩瞖人见发蝇等，非无眩瞖有此识生，复有何因诸眩瞖者，所见发等无发等用，梦中所得饮食、刀杖、毒药、衣等无饮等用，寻香城等无城等用，余发等物其用非无。若实同无色

等外境，唯有内识似外境生，定处、定时、不定相续、有作用物皆不应成，非皆不成。

诠释：本文的绪论中说过，二十颂有三种译本，即北魏般若流支译本，陈真谛译本，唐玄奘译本——即我们现在所用的译本。三种译本中，魏译本有二十二颂，陈译本有二十三颂，唐译本只二十一颂——即正文二十颂，最后还有一首「结颂」。在第一颂之前，魏译本及陈译本各有一「标宗」颂。魏译本的标宗颂是：「唯识无境界，以无尘妄见，若人目有瞖，见毛月等事。」而陈译本的标宗颂为：「实无有外尘，似尘识生故，犹如瞖眼人，见毛二月等。」而我们现在所用的唐译本，玄奘大师则将标宗颂化为长行，即颂前长行中「内识生时，似外境现，如有眩瞖见发、蝇等，此中都无少分实义。」。

唯识家即根据颂前长行之义，假设外人质疑，以问答方式，说明唯识无境的妙理。我们现在以通俗的语言文字，来诠释这深奥难读的二十首颂文。先释第一颂。

唯识宗的基本理论，就是「万法唯识，识外无境」。换句话说，内在的虚妄分别的心识是有，外在的似义显现的境界是无。我人所缘的外境，就像是眼睛有了瞖病的人，看见眼前有毛、有两个月亮，其实都是一种幻相。但在外人看来，外境的山河大地，房舍器物，明明是真实的存在，怎能说是幻相呢？因此就有人提出质疑——问难，质问唯识家说：假定照你们唯识家所说，世间一切现象都是心识所变现，没有实在的外境。如果唯有内识，没有外境，那么有四种情况，你们的理论不能够成立：

1.外境处所决定这一点不能成立。

2.外境时间决定这一点不能成立。

3.相续不决定这一点不能成立。

4.事物作用这一点不能成立。

主张外境实有者，为什么提以上四个问题呢？因为照唯识家说，外境是心识所变现，没有其客观的实在性。外人以为，如果外境是心识所变现，以上所说的四种情况就不能成立。何以不

能成立，兹再一一说明如下：

1.如果外境是心识所变现，外境处所决定（即有一定的处所）这一点不能成立。因为我人所见的外境，都有一定的处所，例如要看九华山，一定要到安徽；要看峨嵋山，一定要到四川。如果外境不是实有，一切都是心识所变现，那么有心识的地方就应该有其境现，我们要看九华山，九华山即可现在眼前；我们要看峨嵋山，峨嵋山即可现在眼前。可是事实上并不可能，看九华山必须要到安徽，看峨嵋山必须要到四川。既然外境有一定处所，唯识所变义就不能成立。反过来说，外境如果是心识所变现，则「处所决定」义就不能成立。

2.如果外境是心识变现，外境时间决定（即有一定的时间）这一点不能成立。我们所见的外境，不但有一定的处所，同时也有一定的时间。例如要看雪、要看梅花，一定要在冬天；要看莲花、要听蛙鸣，一定要

在夏天。如果外境非实有，一切都是心识所变现，那么夏天想看雪景和梅花，雪景和梅花就可以出现在眼前；冬天想看莲花、听蛙鸣，莲花就可以现在眼前，蛙鸣之声可以为我们听到。可是事实并不如此，看梅花和雪景仍然要在冬天，看莲花听蛙鸣仍然要在夏天。既然外境有一定的时间，唯识所变义就不能成立；反过来说，外境如果是心识所变现，则时间决定义就不能成立。

3. 如果外境是心识变现，相续不决定这一点不能成立。相续，是众生的异名，在此处作为人的代名词。人何以称相续，取其轮回生死，相续不断的意思。「相续不决定」，是说外境既是一个人的心识所变现，应该由他一人所见，不应该众人共见。所以外人第三点质疑的意思是：照你们唯识家说，外境是心识所变现，如果许多人同在一个地方，由于这许多人的业报

各不相同，照理说应该是各人的心识，变现出各人所见的外境，可是事实上许多人在同一场所，所见的外境都是一样。这样看来，许多人共见同一的外境，证明外境实有，这样唯识所变义就不能成立；反过来说，如果万法是唯识所变，有识无境的话，则外境由许多人决定，不能由一个人决定（即「相续不决定」一句颂文），这一点就不能成立。

4. 如果外境是心识变现，事物有作用这一点就不能成立。世间万物，各有其作用，如土木砖石用以建屋，米麦粮食用以果腹，如果照你们唯识家所说，外境是心识变现，皆非实有，你们为什么不以土木砖石用来充饥，不以米麦粮食用来建屋呢？可是事实上米麦粮食不能建屋，土木砖石也不能充饥。既然万物各有其作用，便是实有的东西，唯识所变义就不能成立；反过来说，外境如果是唯识所变，则万物作用

义就不能成立。

外人以上四点质疑，唯识家如果不能善予解答，不但失去其唯识家的立场，同时唯识之理也不能成立。而唯识家如何回答呢？他却以四两拨千斤的方法，用下一颂四句颂文，来解答问难者的质疑。

二、第二、三颂——通四难以成唯识义

第二颂：举梦等四喻，证明四义得成。

颂文：处时定如梦，身不定如鬼，同见脓河等，如梦损有成。

论曰：如梦意说如梦所见，谓如梦中虽无实境，而或有处见有村园男女等物非一切处，即于是处或时见有彼村园等非一切时，由此虽无离识实境，而处时定非不得成，说如鬼言，显如饿鬼，河中脓满故名脓河，如说酥瓶其中酥满，谓如饿鬼同业异熟，多身共集皆见脓河，非于此中定唯一见，等言显示或见粪等，及见有情执持刀杖遮捍守护不令得食，由此虽无离识实境，而多相续不定义

成，又如梦中境虽无实而有损失精血等用，由此虽无离识实境，而有虚妄作用义成，如是且依别别譬喻，显处定等四义得成。

诠释：第一颂，是外人提出四点质疑——问难，以如果外境是心识变现，则有四事不能成立。此第二颂，是唯识家对外人的解答，举出种种譬喻，证明唯识之理正确无谬。于此亦分四点诠释：

1.处时定如梦：这一句颂文，是解答外人质问：我人所见的外境，有一定的处所、时间，如果外境是心识所变现，则外境有一定的处所、一定的时间就不能够成立。唯识家解答说：我人所见的外境虽然有一定的处所、时间；但人在梦中时，梦中境界不是也有处所、时间吗？譬如我们梦中所见，有城市、有乡村，有房屋、有山林；我们在梦中也有白天、有夜间，有早上、有傍晚。梦中的处所、时间等境界，是心识所变现，以此例彼，白天的境界又何尝不是心识所变现？假使你一定执着于白天

的境界，是离开识而实有，那你就得承认梦中境界亦是实有；如果你以为梦中境界是心识变现，那就得承认白天境界也是心识变现，因为这二者是相等的啊！

2. 身不定如鬼，同见脓河等：这两句颂文，是解答外人「相续不决定」不能成立的问难。外人质问意思是若外境是心识变现，没有实有的外境，则每一个众生的业力不同，应该各自决定其境界，不应该大家同见一样境界。唯识家解答说：事实上正是如此，众生种类甚多，生在同一趣的众生，由于业力（共业）相同，可以见同一境界；不同一趣的众生，所见的境界就不一样。如同为一河之水，人见之为河水，天人见之为庄严地，鱼类见之为其宅窟，饿鬼见之为脓血之河，以其业报不同，所见亦不同。如饿鬼所见的脓河，这在人看来只是河水，可是在饿鬼眼中所见到的，因为他们共业异熟的障碍力，所以看到的是

脓血之河。这不是一个饿鬼的所见，而是饿鬼道共同的所见。颂文「同见脓河等」的等字，是包括着共同见到火焰、粪尿，及见暴恶有情、执持刀杖遮捍守护不令得食。所以脓血之河境虽无实，或者说根本是虚幻之境，而「相续」（指鬼道个别有情）仍旧是同类同见。

3.如梦损有用：这一句颂文，是解答前颂第四句「作用不应成」的问难。外人质疑：世间万物各有其作用，如衣以御寒，食以充饥，如果万法都是心识所变现，则万物的作用这一点就不能成立。你刚才说白天也和梦境一样，可是梦中境界是不生作用的。如梦中饮酒不醉，梦中吃饭不饱；而白天却是饮酒会醉，吃饭能饱，你怎可拿梦境和白天相比呢？唯识家解答说，梦中境界虽然是心识所变现的幻境，但有时也有其作用，如男女梦淫时，却也能使男女流失精液，有损害身体的作用。由此可

见，梦境虽非实有，但也有其作用。梦中的境界是唯识所幻现，有其作用，以彼例此，吾人目前所见的境界，又何尝不是唯识所现呢？

其实在我人生活中，有许多无有外境，但由心识的想像力（独头意识的妄想分别），也会发生作用。如古时有人，饮酒时发觉杯中有小蛇误吞腹中，因此而生病，后来知道是壁上的弓影映入杯中，他的病也就不药而愈了，这就是「杯弓蛇影」成语的由来。此外如「望梅止渴」、「谈虎色变」等故事，都是心识想像力发生的用。

第三颂：再举地狱为喻，总答以上四难。

颂文：一切如地狱，同见狱卒等，能为逼害事，故四义皆成。

论曰：应知此中地狱之喻，显处定等一切皆成，如地狱言，显在地狱受逼害苦诸有情类。谓地狱中虽无真实，有情数摄狱卒等事，而彼有情同业异熟增上力故，同处同时众多相续，皆共见有狱卒狗

乌铁山物等来至其所为逼害事，由此虽无离识实境，而处定等四义皆成，何缘不许狱卒等类是实有情，不应理故，且此不应那落迦摄，不受如彼所受苦故，互相逼害应不可立彼那落迦，此狱卒等形量力既等，应不极相怖，应自不能忍受铁地炎热猛焰恒烧然苦，云何于彼能逼害他，非那落迦不应生彼，如何天上现有傍生，地狱亦然，有傍生鬼为狱卒等，此救不然。

诠释：以上第一颂，是外人提出的四点质疑；第二颂是对四点质疑的解答。此第三颂，是于解答之后的补充意见，来总结质疑者的四个问题。第二颂中已以梦境和鬼道为喻，证明世间一切外境虚假不实；此处再以地狱作譬喻，来证明一切外境是心识变现的幻境，不是客观的实在。

颂文首句「一切如地狱」，一切二字是总指外人所质问的四个问题，「如地狱」三字，是举出地狱的譬喻，以地狱有情所见的种种境界，证明我们现在所见的一切境界，都是虚假不实的幻境。地狱，是六道或五趣之一。

颂文第二句「同见狱卒等」，总括「处、时定如梦，身不定如鬼，同见脓河等」三个问题。这是说一切有情，以业力牵引，堕入地狱。在地狱中「同见狱卒等」，等字包括牛头马面的狱卒，铁狗、铁乌、刀山、剑树、镬汤、炉炭等种种刑具。这一切境界，为地狱一切有情所共见。「能为逼害事」，地狱中的狱卒，逼害地狱有情，同受断头、剖腹、火灼、水煮之苦，地狱有情受刑时，感觉体肤糜烂，痛苦无比。这一切虽然都是地狱众生共业所感、唯识所现的幻境，但在受诸剧苦时，一切逼真，宛然非假。并且这一切境界，都有其一定的处所及一定的时间。以彼例此，我人现实所见的境界，也是唯识所现，何尝是实有呢？

原来地狱中狱卒——牛头、马面、铁狗、铁乌等，逼害地狱有情的境界，都是地狱有情的恶业所感，并不是真正有狱卒刑具等逼害地狱有情。因为地狱中众多有情所见狱卒等的逼害，是他们所造恶业所共变的幻境，并不是真实的。所

以唯识家以地狱为喻，来证明我们人间所见的境界，也是人类的共业所感，唯识所变的。

以上三句颂文：「一切如地狱，同见狱卒等，能为逼害事。」总答首颂外境处所决定，外境时间决定，相续不决定，万物各有作用四个问题，证明有识无境的唯识之理，皆能够成立，所以说：「故四义皆成。」。

狱卒是否真实有情，这在印度各学派中见解不一，例如大众部及正量部的学者就不以狱卒为假有。于是外人针对此点，提出反驳，以狱卒亦为地狱有情。唯识家再予以破解，说明不承认地狱里的狱卒是真有情，有四点理由：一者这些狱卒并非地狱道所摄，因为它们不和堕地狱的罪犯同样受苦，既不受地狱之苦，怎能说它是属于地狱呢；二者狱卒在地狱中只逼害地狱罪犯，而不互相逼害，怎能说这些狱卒是真有情，为地狱道摄；三者如果狱卒和罪犯同为地狱道所摄，则形量不会有大小悬殊，力量也不应有强弱不同，地狱罪犯便不应非常恐怖畏惧狱卒；四者地狱是受

苦之处，罪犯所不能忍受如热铁地狱等猛烈燃烧的苦楚，狱卒如何能忍受呢？

唯识家破解之后，问难者又提出意见：地狱里的狱卒，不妨说它不是地狱道所摄，但并不妨碍它是真有情，它也许是傍生道、鬼道有情，到地狱中去执行刑罚，例如不是天趣所摄的傍生，不是也可以生在天上吗？

唯识家再以下列第四颂，来破解问难的此说。



第三章　诠释第四至第八颂

三、第四、五、六颂——唯识家否定狱卒的实有性以成唯识义

第四颂：以天道傍生作对照、证明狱卒是识所变现。

颂文：如天上傍生，地狱中不尔，所执傍生鬼，不受彼苦故。

论曰：诸有傍生生天上者，必有能感彼器乐业，生彼定受器所生乐。非狱卒等受地狱中器所生苦，故不应许傍生鬼趣生那落迦。若尔应许彼那落迦业增上力生异大种，起胜形显量力差别，于彼施设狱卒等名，为生彼怖，变现种种动手足等差别作用。如羝羊山乍离乍合，刚铁林刺或低或昂。非事全无，然不应理。

诠释：这一首颂文，在北魏般若流支的译本中，译作「畜生生天中，地狱不如是，以在于天上，不受畜生苦」。同样是破解问难者说天上也有傍生的质疑。据唐窥基大师《成唯识论述记》中说，这一首颂，是破当时的大众、正量及犊子等部的。

颂文的第二、第三两颂，已经解答了外人质问的四个问题。但外人仍不心服，提出反驳的意见：如果地狱中的狱卒——如牛头、马面、铁狗、铁乌等，都是唯识所变的幻有，那么天上也有龙、金翅鸟、蟒神、孔雀、凤凰等傍生有情，天上的傍生有情既然是真实，地狱中的狱卒，为何不许是傍生趣有情到地狱中执行刑罚，为什么一定说它们是心识变现的假有呢？

——据佛经上说，欲界的下二层天——四天王天和忉利天，有傍生的存在。这种傍生非天趣所摄，而福报和天人相似，在天上享受天趣之乐。按，傍生又作旁生，亦作畜生，是六道中的三恶道之一，指乌兽虫鱼等一切动物而言。

唯识家针对外人此一问题，提出答覆说：天上的傍生——龙、蟒、孔雀、凤凰等，与地狱中的牛头、马面、铁狗、铁乌等是不相同的。天上的傍生，是由各自所造的善业，以其善业的因缘，生在欲界天的天道，享受天道的乐果，所以它们是虽不为天趣所摄，却是傍生趣的真有情；

而地狱中的狱卒——牛头、马面、铁狗、铁乌等，它们不是真有情，它们是地狱中受恶业果报的罪苦众生，心识上所变现的假鬼假畜，这怎能与天上真有情的傍生相比呢？

何以证明地狱中的狱卒狗乌等是假鬼假畜呢？因为它们在地狱中，大火炙之而不热，刀锯临之而不痛，它们是唯识所现的幻像，虽在地狱，而不受地狱之苦，以此证明它们是假鬼假畜。所以颂文说：「地狱中不尔，所执傍生鬼，不受彼苦故。」它们与天道傍生不同的是：天道傍生（龙、蟒、孔雀、凤凰等）是「受」——受天道的乐果；地狱中的傍生（牛马狗乌等）是「不受」——不受地狱之苦。

——或有问曰：天上傍生，既然是由各自所造的善业，以善业因缘生于天上，但傍生道是三恶道之一，它们既然造了善业，何以又生于恶道？其实这也有其因果的关系，这一类傍生，前生或多生前曾得人身，曾行十善，此生以善业成熟，得生天上，但以根性愚痴，所以堕入傍生

道（为傍生道所摄）。事实上，因缘果报，幽微难知，唯有佛的智慧，始明究竟，我辈所说，都是臆测之词也。

狱卒是否为真有情，这在部派佛教时代的学派间，有着不同的看法。唯识家以上一颂四句颂文，否定狱卒为傍生有情，问难者又提出转救的意见：你们不承认傍生、鬼趣有情可以到地狱执行刑罚，那么，这些狱卒应该是堕地狱者的罪犯，由于他们的罪业深重，以其「业增上力」的因缘，感生了非自身所摄的「别异」（别异，意谓非堕地狱者自身所摄、别一类的四大种）。离心别有的大种（地、水、火、风四大种），在这离心别有的四大种法上，又生出了或粗或细的形色，成为狱卒的形态。这种具有特殊变化的四大种法，又为了使堕地狱者生起恐怖的心理，「变现种种动手足等差别作用」，令罪人受诸痛苦。

以上这种意见，据说是说一切有部——即萨婆多部的意见。

第五颂：破有部说业力生及外大种生不应理。

颂文：若许由业力，有异大种生，起如是转变，于识何不许。

论曰：何缘不许识由业力如是转变而执大种。

诠释：此第五颂，在北魏般若流支的译本中，译作：「若依众生业，四大如是变，何故不依业，心如是转变。」此较起来，北魏译本的意义似乎明显一点。这一颂，是对问难者提出「别异」之说的破解，否定地狱中的狱卒为真有情，以成其唯识义。

颂文的前三句「若许由业力，有异大种生，起如是转变」，是唯识家听了外人的意见后，即又破斥道：你们说狱卒是由堕地狱者业力所生，这一点我不否认。但你们不承认是由心识变现，我不能同意。若许堕地狱者是由其业力，便有别异大种法的生起，又在这别异大种法上，生起如是的、作为狱卒等活动的种种转变，由业风所吹，「变现种种动手足等差别作用」，令地狱罪犯受诸痛苦。那么，这和自己心识变现出假鬼假

畜又有何差别？既然允许「业增上力」感生离心别有的「异大种」的转变，又「于识何不许」其变现？为什么只许说业变，而不许说识变呢？

以上四句颂文，就是破解萨婆多师提出的、以「业增上力」感生「别异大种」，再转变出狱卒的形相及活动的一段话。

问难者见自己的意见又为唯识家所破，乃再提出经量部学者的主张来作为转救：地狱中的狱卒，我们也不以它们是真有情，我们以为这是地狱罪犯过去造作的恶业，由造业时熏习种子藏在识里面，等到堕入地狱受苦果时，先前熏习的业种子，此时以「业增上力」发生作用，感生了离心别有的「异大种」法，由这别异的四大种上，转变出狱卒的形态、刑罚等种种差别。

外人提出经量部的意见作为转救，唯识家乃再以下一颂来破解经量部。

第六颂：破经量部所执熏习余处生果。

颂文：业熏习余处，执余处有果，所熏识有果，不许有

何因。

论曰：执那落迦由自业力，生差别大种起形等转变，彼业熏习理应许在识相续中，不在余处。有熏习识汝便不许有果转变，无熏习处翻执有果。此有何因？有教为因。谓若唯识似色等现无别色等，佛不应说有色等处，此教非因有别意故。

诠释：上一颂说到为何只许说业变，而不许说识变呢？话说到这里，外人又提出经量部的主张作为转救，他们说：地狱里的狱卒，我们也不承认他们是真有情，而是由地狱罪犯造作恶业时，熏成了业种子，这种业力种子相续不断的潜流下去，到种子成熟的时候，就招感狱卒出现的果报。

能为生因而生果的种子，诚然是业力熏习而成的，这也是唯识学上的基本理论。但在唯识学上，是以遍通三界的第八阿赖耶识为「受熏处」，因为阿赖耶识摄持万法种子，受熏的种子储藏于阿赖耶识中，到了种子成熟，因缘具足，而生起受报的现行。而经量部诸师，对受熏处则有不同的意见。因为小乘佛教只说前六识，不知

七、八识（亦不承认有七、八识），所以在经量部中有一派，以为六根——特别是前五色根为受熏处（因为欲界有情，第六识的活动有间断，而五色根有安定性）；又有一派以前后识同类受熏——以后念识为前念识的同类，其类相同，后念识可以受前念识之熏（这是约无色界有情而说的，因为无色有情无色身，所以业力熏习，只有熏习在识类中。）。

问难者既然提出业力熏习种子的问题，于是唯识家就以第五颂颂文，来破斥经量部的意见。颂文的意思是：你们说堕地狱者先前所造的业，熏习了种子。照道理说，种子应该摄持于识处，生果亦应该由持有业因种子的识处才对。而你们说的受熏处，却是你们所执的「余处」——五色根或前后念。你们所执的「余处」，根本不能受熏。所以颂文前两句称：「业熏习余处，执余处有果。」但是，「所熏识（此处指第八识）有果，不许有何因」——你们执「余处」有果，为什么不许（不承认）「所熏识有果」呢？

四、第七、八颂——解释外人引圣教不成、以成唯识义

第七颂：答外人引证佛说为证不能成立。

颂文：依彼所化生，世尊密意趣，说有色等处，如化生有情。

论曰：如佛说有化生有情，彼但依心相续不断，能往后世密意趣说，不说实有化生有情，说无有情我但有法因故。说色等处契经亦尔，依所化生宜受彼教，密意趣说非别害有，依何密意说色等十。

诠释：这一颂，仍是解答外人的质疑之词。上一颂中，唯识家对问难者说：「所熏识有果，不许为何因？」问难者就说：我这样说，也是依于佛教经典而说的。佛在经典常说十有色处（就是眼、耳、鼻、舌、身，内五根处，和色、声、香、味、触，外五境处）。佛既然说十有色处，你们唯识家为什么说唯有内在的心识，没有实在的外境（即色、声、香、味、触等五境非实有）呢？如果唯有内识，没有外境，佛就不该说十有色处；佛既说有十有色处，你们唯识家就不该说唯有内识，没有外境。不然，你们就犯了「圣教相违过」。

唯识家怎么回答呢？唯识家说：佛在经中确曾说内外处（内者眼、耳、鼻、舌、身、意六根，外者色、声、香、味、触、法六境，此即十二处）的教法，佛陀说此十二处教，不是为成立外境实有而说的，那是另有其「密意趣」。目的是在破除凡夫执有「实我」的执着，才说有「十有色处」。事实上，这只是佛的密意——以善巧方便的意趣而说的，并不是说心识之外一定有实境的色法。并且，佛陀的密意，是「先立后破」——先说「十有色处」，继而分析诸法缘生无性，实同幻化，使听者以此悟入我、法二空之理。

以上就是对本颂前三句颂文的注释。由于颂文过于简略，常使我们有会错意的地方。如前三句「依彼所化生，世尊密意趣，说有色等处」的颂文，如果化为长行，意思应该是：世尊以善巧方便，对「依彼所」应该接受内外处教「化」、而悟入有情无我的众「生」，而「密意趣」的「说有色等」内外处。最后并举出例子说：「如化生有情。」。

化生，是胎、卵、湿、化四生之一，化生有情种类非一，此处所说的不是西方极乐世界的莲花化生，也不是天道或地狱道的化生，而是「四有」中的「中有」化生有情。四有的「有」，是存在的意思，现实存在的生命体称「本有」，报尽命终，死亡的时候称「死有」（死亡只是一期生命告终，仍要转生受报，故仍称有）。死亡之后、未受生之前称「中有」，正受生时称「生有」。死后生前的中有，又称「中阴身」，这也是方便说的。因为有一些凡夫外道，听了佛说「无我」的道理，就以为人死如灯灭，死后一无所有，这又成为「断灭论」了。世尊以此密意，方便而说「中有」。

世尊虽说中有化生有情，是生死之间的联系者，但并不表示中有化生有情是实有，这只是就第八阿赖耶识相续不断义上而假名安立的，当然这也是假有，不是实有。关于这一点，唯识家的见解是如此，经量部也同有此种看法（其他部派另有不同看法的），所以唯识家特举出此「化生有

情」，中有化生为例子，以证明世尊虽说内外十二处的教法，亦像此化生有情一样，是世尊「密意趣」而说的。

至此，问难者又提出质问的意见：你们说世尊的十二处教，是依「密意趣」而说的。但是世尊的「密意趣」究竟是什么呢？唯识家乃又举颂以回答对方的质疑。

第八颂：显佛说色等十处的意趣所在。

颂文：识从自种生，似境相而转，为成内外处，佛说彼为十。

论曰：此说何义？似色现识从自种子缘合转变差别而生。佛依彼种及所现色，如次说为眼处、色处，如是乃至似触现识从自种子缘合转变差别而生。佛依彼种及所现触，如次说为身处、触处，依斯密意说色等十，此密意说有何胜利。

诠释：这一颂的颂文，在陈代真谛的译本中，译作「识自种子生，显现起似尘，为成内外入，故佛说此二」。内、外入，即内、外二处，内、外二处仍

然是十色处，故唐译本称：「佛说彼为十。」。

世尊依心识相续不断义，故密意说化生有情。今说色等十处，世尊的意趣何在呢？所以唯识家在此一颂中，显示世尊的密意所在。

「识从自种生」一句，是说明心识生起之所依。世尊所说的色等十处——五根、五境，前者为五识之所依，后者为五识之所缘。前五识的生起，一定要有其所依及其所缘，否则，若有根无境，识不得生。而小乘论师，特别是经量师，认为五根、五境是独立的，实有的（如以五根可以受熏处）。但唯识家不同意此说，在唯识学上，认为五根五境，都是心识之所变现，离开了能变的识，也就没有根和境的存在了。

所以「识从自种生」句，显示识的生起所依；「似境相而转」，说明识的自变自缘。前五识的生起，不但要有其自种，同时要内依于五根，外缘于五境，因缘俱足，识始得生，世尊「依斯密意」，立内五处及外五处，「说色等十」，此即颂文第三四句：「为成内外处，佛说

彼为十。」。

颂文第二句：「似境相而转。」「似境相」三字，是显示其似有非有，不是实有，以此「似」字，否定了「境相」的客观实在性。

唯识家以上颂解答问难者质疑后，问难者又提出问题：像你所说，世尊依「密意趣」而说十二处教，这十二处教对众生又有什么利益呢？唯识家乃再用以下的颂文，解答外人的质问。



第四章　诠释第九至第十四颂

五、第九颂——略示二无我义

第九颂：解释佛说十二处的利益。

颂文：依此教能入，数取趣无我，所执法无我，复依余教入。

论曰：依此所说十二处教受化者，能入数取趣无我。谓若了知，从六二法，有六转识。都无见者乃至知者，应受有情无我教者，便能悟入有情无我。复依此余说唯识教，受化者能入所执法无我。谓若了知唯识现似色等法起，此中都无色等相法；应受诸法无我教者，便能悟入诸法无我。若知诸法一切种无，入法无我，是则唯识亦毕竟无，何所安立。非知诸法一切种无，乃得名为入法无我。然达愚夫遍计所执自性差别诸法无我，如是乃名入法无我。非诸佛境离言法性亦都无故名法无我。余识所执此唯识性其体亦无名法无我。不尔，余识所执境有，则唯识理应不得成。许诸余识有实境故。由此道理，说立唯识教，普令悟入

一切法无我，非一切种拨有性故。复云何知佛依如是密意趣说有色等处。非别实有色等外法为色等识各别境耶。

诠释：佛以密意，善巧方便说化生有情，是为除去凡夫外道的断见，故非无益；继而又说十二处色等诸法，这对众生有何利益呢？故唯识家以此颂回答：「依此教能入，数取趣无我。」数取趣，梵语补特伽罗，意译为数取趣，意思是众生随业受果，死此生彼，数取诸趣，故译数取趣，也就是有情的异名。

原来我人根据自己见、闻、觉、知的活动，误认为有一个「实我」的存在，此即所谓「人我执」。并且对世间万有诸法执为实有，此即所谓「法我执」。而大乘佛教修行的要点，在转识成智，证得涅槃。要转识成智，须修我法二空观，证得我法二空，始能亲契真如。佛陀为破除众生的「人我执」，方便说有色等十二处。此即第七颂所述，佛的密意是先立后破，先说有十二处，然后再对十二处加以分析，说出十二处色

等诸法，是因缘和合的假有，此中并无「我」的成分。此颂的首二句，就令听者「依此」十二处教，「能」悟「入数取趣无我」之理，这就是说十二处的利益。

人我执已空，但法我执仍然存在。如何能使有情悟入「法无我」呢？那要「复依」此内外处教之「余」的其他「教」法，而去悟入。所谓其他教法，指的是唯识之教。唯识之教立「三自性」，即遍计所执性，依他起性，圆成实性。我人的虚妄分别之心所取的客观境界，我人以为是离心之外实有的存在，事实上那只是分别心上所现起的似境影像而已，我人妄执为实有，这就是三性中的遍计所执性。

唯识家所说的诸法无我，目的是在破除众生所执的外境诸法实有，以显示遍计所执之无实自性；但是对仗因托缘生起的依他起法，并不否定其「如幻假有」，不然，如何建立善恶因果业报差别？至于圆成实性，是依他起法的离言法性，是万法的实性，也就是在依他起法上、遣除遍计

所执所显的二空真如，这是实有的。

六、第十至第十五颂——以一、多破外境实有，以成唯识义

第十颂：破各学派执极微为实有。

颂文：以彼境非一，亦非多极微，又非和合等，极微不成故。

论曰：此何所说？谓若实有外色等处，与色等识各别为境。如是外境或应是一，如胜论者执有分色。或应是多，如执实有众多极微各别为境。或应多极微和合及和集，如执实有众多极微，皆共和合集为境。且彼外境，理应非一，有分色体，异诸分色不可取故。理亦非多，极微各别，不可取故。又理非和合，或和集为境，一实极微理不成故。云何不成？

诠释：这一颂，主要在破各派所执的「极微」。什么是极微呢？依照《俱舍论》卷十二所载，谓色法之极少者为极微，合七极微为一微量，合七微量为一金尘，合七金尘为一水尘，以至于七水尘为一

兔毛尘，七兔毛尘为一羊毛尘，七羊毛为一牛毛尘，……。极微，也就是物质分析至最微细的程度，非肉眼所能见，就称为极微。但分析至非肉眼可见，没有质碍，邻乎太虚，已不能称是色——物质；但它又是从物质分析而来，又不能说是空——空无所有，毕竟它是色的一部分，无以名之，姑名为极微。事实上，这只是概念上的存在，也就是相当于今日科学上的原子、质子、电子、中子，它是代表物质的最小单位。

极微学说，不是佛教所创立，在古代印度，哲学家即以地、水、火、风为构成物质世界的质料。如六派哲学之一的胜论派，即谓：「其地、水、火、风是极微性，若劫坏时此等不灭，散在各处，体无生灭，说为常住。」虽然如此，但后世的各学派，对于极微的见解，又各不相同。所以此第十颂的颂文，就是为破各学派执于极微实有而说的。

此颂颂文的言外之意，就是唯识家解释了佛说十二处的密意后，问难者又提出问题：你怎知

佛说有色等处，是你上面所说的意趣呢？安知不是说离识之外，别有实色的外境呢？唯识家乃根据对方所问，再予以解答及破斥，现分述如下：

1.破胜论派：胜论派学者认为极微实有，永久不灭，世界坏空时，极微散布虚空中，作为建立新世界的质料。胜论师又主张，极微的集合体称为「有分色」，极微是常，有分色性是无常。世界虽由无量数的极微集合而成，但成立之后，便成为一个单位——「其体是一」，而世界仍是无常，故有成住坏空。唯识家用「以彼境非一」一句话破之。因为极微根本不能成立，如何能集合起来成为一个「大一」呢？

2.破说一切有部：有部是多元的实在论者，有部学者亦认为极微实有——所谓「法体恒有，三世实有」，众多极微集合成为「聚色」。聚色是假，而极微是实，因此我人眼识所缘的色境，缘的是一一的极

微，而不是集合的假色。

——胜论派和有部的理论，可拿众砖砌墙作譬喻。以众多的砖砌成一面墙，胜论学者眼中所见的，是一整面墙（其体是一），而有部学者眼中所见的，是一块一块的砖，因为他们以砖是实，以墙为假，所以缘的不是整面的墙。

唯识家对有部的理论不表认同，其理由是：极微等于虚空，无形无相，不是五识所能缘虑。如果能为五识所缘，一定可以再为分割，因此所谓极微，根本不能成立。若说集众多极微、和合而成聚色，则不应理。所以颂文第二句曰：「亦非多极微。」。

3.破经量部：经量部学者虽然也承认极微为实有，但又认为极微微细，五识不能缘虑，必须集众多极微和合（和合是泯灭自体的融合起来）成为「粗色」，才是五识所缘的境界。这和有部的理论正好相反，有部不承认「聚色」可缘，五识所缘的是一一的极微；经部则以为极微不可缘，五识所

缘的是众多极微和合的「粗色」。如果仍用以砖砌墙为譬喻，有部学者面对墙壁，所缘的是一块一块的砖；而经部学者则以为，墙虽然是砖砌成，但既已成墙，则融合为一，所以五识所缘的是整面的墙，不是一块一块的砖。唯识家所以用颂文的第三句予以破斥曰：「又非和合等。」「又非和合」下面有一个「等」字，是还有下文，即同时还破斥顺正理师的执「和集」为境。

4.破顺正理师：当时还有一个学派，是顺正理师，这是出于说一切有部的一个学派。有部不承认五识可缘「聚色」的假法，但缘一一极微。所以顺正理师不违自宗，也不承认五识可缘假法。但又不同意经量部的五识能缘粗色的理论。那么顺正理师的理论是什么呢？顺正理师承认色法中有极微，极微虽能组合，成为色法，但极微本身是现量境，不是五识所缘；由极微积聚

所成的「和集相」（和集是不舍自体的联合起来），是比量境，这才是五识所缘的对象色。顺正理师此说，是既不违背自宗（即承认极微为实有），又不触犯经量部，极微非可缘的原则。

但以上「和集」之说，唯识家仍以为不能成立，即以「又非和合等」一语破斥之。何以五识所缘的不是「有分色」，不是「聚色」，不是和合的「粗色」，也不是「和集相」？因为「极微不成故」——极微不能够成立。极微为什么不能成立，唯识家则以第十一颂予以说明。

第十一颂：说明极微不能成立的理由。

颂文：极微与六合，一应分成六，若与六同处，聚应如极微。

论曰：若一极微六方各与一极微合，应成六分。一处无容有余处故，一极微处若有六微，应诸聚色如极微量；辗转相望不过量故，则应聚色亦不可见。加湿弥罗国毗婆沙师言，非诸极微有相合义，无

方分故离，如前失。但诸聚色有相合理，有方分故，此亦不然。

诠释：极微是物质分析到不可再分析的最后单元，这邻乎太虚的单元，有没有方分，是否可与六方相合？如果有方分，可与六方相合，那么一个极微仍可分成六分，分后的极微仍可再分下去，如果是这样，则所谓极微者，是但有其名，并无此物，因为它根本不可能存在。故颂文说：「极微与六合，一应分成六。」。

——方分，是佛学名词，其实就是体积。凡是物质，以其有质碍性，所以必有体积（即长乘宽乘高的三度空间），且占有空间。有体积，必有上下左右前后六接触面，此即颂文中的「六合」。事实上，古代印度学者分析体积，用的是七分法，即一物分割去六个接触面后，还有中心的一部分，也就是一分为七。所以才合七极微为一微量，合七微量为一金尘，合七金尘为一水尘，……。

如果说极微没有方分（即以其邻乎太虚，没有体

积而言），则即使七极微合而为一，合后其量并没有加大，仍然是没有体积。如果是这样，则聚极微集合成粗色的理论就不能成立（如果极微是零，聚多少零仍然是零），粗色仍不能为五识所缘。反之，如果粗色能为五识所缘，则证明极微有方分（体积），极微又可「一应分成六」了。所以颂文的后二句说：「若与六同处，聚应如极微。」。

唯识家以上一颂说明极微不能成立的理由，外人又以有部毗婆娑师的理论来转救说：和合的东西要有方分，极微没有方分，不能和合，这一点我们承认。但由极微成为各种「聚色」，聚色是有方分的，可以相合。这时唯识家再以下颂破之。

第十二颂：破有部毗婆娑师的聚色有和合义。

颂文：极微既无合，聚有合者谁？或相合不成，不由无方分。

论曰：今应诘彼所说理趣，既异极微无别聚色，极微无合聚合者谁。若转救言：聚色辗转亦无合义。则

不应言极微无合无方分故。聚有方分亦不许合，故极微无合不由无方分。是故一实极微不成。又许极微合与不合其过且尔，若许极微有分无分，俱为大失。所以者何？

诠释：唯识家听了问难者转救的意见，反问难者说：你们说极微无方分、极微无合，聚色有方分，所以聚色有合。可是，聚色是由何物集合而成的？聚色是不是由众多极微聚合而成的？如果是极微聚合而成，则极微本身就可以合；如果极微无合，从那里来的聚色呢？所以用颂文首二句询问：「极微既无合，聚有合者谁？」。

问难者又自相矛盾的转救说：由于极微无合，所以聚色也没有合的意义。唯识家立刻质问对方：你说极微无方分，所以无合，但聚色有方分，也没有合的意义。由此可见能合或不能合，并不是由于有没有方分的关系。纵使极微有方分，同样也不能合。颂文后二句的意思：「或相合不成，不由无方分。」就是指此而说的。

第十三颂：再说极微有无方分的过失。

颂文：极微有方分，理不应成一，无应影障无，聚不异无二。

论曰：以一极微六方分异，多分为体，云何成一？若一极微无异方分，日轮才举光照触时，云何余边得有影现？以无余分光所不及。又执极微无方分者，云何此彼辗转相障，以无余分他所不行，可说此彼辗转相碍，既不相碍，应诸极微辗转处同，则诸色聚同一极微量，过如前说。云何不许影障属聚不属极微。岂异极微，许有聚色，发影为障。不尔，若尔聚应无二。谓若聚色不异极微，影障应成不属聚色。觉慧分析，安布差别，立为极微，或立为聚，俱非一实。何用思择极微聚为，犹未能遮外色等相，此复何相？谓眼等境，亦是青等实色等性。应共审思，此眼等境、青等实性，为一为多？设尔，何失？二俱有过，多过如前，一亦非理。

诠释：上一颂后两句，说明极微有无方分，皆不应理。这一颂是就上一颂的意义再加以补充：如果说

「极微有方分」，有方分就有「六合」——有上下左右前后六个接触面，也就表示可以再自六面分割，如果是这样，则极微就同于聚色，是集合多数更微细的分子而成的，在道理上说就不应是「一」，即颂文所称：「理不应成一。」。

如果说极微无方分，也不应理，因为无方分即「无应影无」——意思是无方分即是无体积，没有体积的东西，在光线照射下就没有影子。因为物质有「质碍性」，光自东来，影自西现，极微没有体积，没有质碍，所以不应该有影。同时，无方分即无障碍（没有体积当然没有质碍）。极微既无方分，不但不应有影子，同时也不应该有障碍。所以后两颂文说：「无应影障无，聚不异无二。」意思是极微既无方分，则由众多极微集合而成「聚色」，当然也不异于极微，也是无影子无障碍。可是事实上「聚色」不但有影，并且有障——如我人穿不过墙壁，同一位置放下一张桌子就不能再放下第二张桌子。可见你们说极微无方分是不应理的。

第十四颂：再说明执外境为一的过失。

颂文：一应无次行，俱时至未至，及多有间事，并难见细物。

论曰：若无隔别，所有青等眼所行境，执为一物。应无渐次行大地理，若下一足至一切故。又应俱时，于此于彼，无至未至；一物一时，理不应有得未得故。又一方处，应不得有多象马等有间隙事。若处有一，亦即有余，云何此彼可辩差别？或二如何可于一处，有至不至，中间见空？又亦应无小水虫等，难见细物。彼与粗物同一处所，量应等故。若谓由相此彼差别，即成别物，不由余义；则定应许此差别物，辗转分析成多极微。已辩极微非一实物，是则离识，眼等色等，若根若境，皆不得成。由此善成唯有识义。诸法由量刊定有无，一切量中现量为胜。若无外境，宁有此觉，我今现证如是境耶？此证不成。

诠释：唯识家在上一颂中，破斥极微实有，问难者至此仍不服输，继续争辩道：你们虽然破斥了极微的实有，但仍不能否定外境的实有存在；比如作

为眼识所缘的青等色性，仍然是实有的呀！唯识家反诘问难者：你所说的眼等境相青等是实有，那么青等实性，是「一」呢？还是多呢？如果是「多」，过失如上颂所述；如果是「一」，那就应该没有「次行」。即颂文首句：「一应无次行。」。

——按：「无次行」中的「行」字，可作两种解释，一作「行走」解，意指如果大地是「一」，则举一步就应到一切处。另可作「识行于境」解。此颂在真谛的译本上，首二句是「若一无次行，俱无已未得」，大正藏本论注云「已等于以」，这样颂文的意思就是「若一、无次行」，「俱无以无得」。若自此「得」字推究，以「识行于境」为正解。意思是眼睛看见一件事物时，就应该看见一切事物，因为外境是「一」，既然是「一」，那么一切事物应该同时看到，在一切事物上，应该没有（无）「俱时至」或「未至」的情形。也就是在「一」的境界上，至则「俱时至」，不至则俱「未至」。此即

本颂次句「俱时至未至」的意义。但在此句颂文前，应加上第一句中的「应无」两个字，也就是「应无」两个字要重读，全句即是「应无俱时至未至」。

颂文第三句：「及多有间事。」颂文后面长行解释谓：「又一方处，应不得有多象马等有间隙事，若处有一亦即有余，云何此彼可辨差别。」长行的意思是说：如果外境是「一」，则在同一地方有很多象马牛羊等，而象马牛羊之间，应该没有间隙。象马牛羊相融，和合为一；如此象所到的地方，马牛羊亦同到达，反之马所到的地方，象牛羊亦同到达。如果这样的话，怎么辨别象马牛羊的差别呢？

颂文最后一句：「并难见细物。」细物，指我人目所不见的微小生物，如佛说一钵水中有八万四千虫。如果外境是「一」，那么我们眼睛所不能见的细物，与彼粗物（象马牛羊等）其量相等，也应该为我们肉眼所见。而事实上我们却不能见，因此，你们所执的外境是「一」，是不能成立的。

第五章　诠释第十五至第十七颂

七、第十五颂及第十六上半颂——破妄执现量以成唯识义

第十五颂：解释外人现量证境的问难。

颂文：现觉如梦等，已起现觉时，见及境已无，宁许有现量。

论曰：如梦等时，虽无外境，而亦得有如是现觉，余时现觉，应知亦尔，故彼引此为证不成。又若尔时有此现觉，我今现证如是色等；尔时于境能见已无。要在意识能分别故，时眼等识，必已谢故。刹那论者，有此觉时，色等现境亦皆已灭；如何此时，许有现量。要曾现受意识能忆，是故决定有曾受境，见此境者许为现量。由斯外境实有义成。如是要由先受后忆，证有外境理亦不成。何以故？颂曰：

诠释：上一讲的第六节，唯识家将外人所执外境实有的理论攻破，甚至于目不能见的「极微」，也反覆破解其实有性。或问，极微目不能见，微不足

道，何须反覆破解？不然，极微是外境一切物质的基础，若极微成立，如何能破得外境实有？以「万法唯识，识外无境」立论，破极微是破外境的根本，所以要彻底破斥其实有性。第十四颂长行解释说：「已辩极微非一实物，是则离识、眼等色等，若根若境皆不得成，由此善成唯有识义。」。

虽然如此，但主张外境实有的问难者仍不服输，又提出新问题，即第十四颂论文的末段，意思是说：外境是不是实有，要由量智（即现量、比量、非量的三量）来判定，而在三量之中，以现量（即直觉）最为正确，如果没有外境，又岂能有「我见此物」的现量智？

为了答覆此一问题，唯识家以本颂颂文破解。首句颂文：「现觉如梦等。」现觉就是现量的觉知。外人以为用直觉了解现前之境，在现量的直觉下，觉其为有，就应该是实境了。唯识家却说，现觉如梦一样，梦中并没有实有的境界，但却有梦中的现觉。「如梦等」，等字下面包括

眩瞖者「现觉」的空华、第二月等。由此可见，现觉并不能够证明外境的实有。

不仅如此，即你们所说的现量亦有问题，你们说「我见此物」，以证明外境实有，但是在六识中，只有前五识是没有分别的「现量」，这是根、境初接触一刹那的事。到了你生起「我见此物」之念时，能见的眼识及所见的外境已成过去，已堕入第六识的「比量」了，这时只是第六识就六尘缘影加以追忆、及虚妄分别而已。既然没有现量，何来的外在实境？

因此，颂文的后三句说：「已起现觉时，见及境已无，宁许有现量？」。

唯识家否定了外人的「现量」，是同时破斥主张「六识不并起」的正量部，及主张念念生灭「刹初论」的萨婆多部。问难者此时又提出转救的意见：纵然如你们唯识家所说，「现觉」不是「现量」，是第六识就六尘缘影的追忆，但就是因为有过去的眼等五识「现觉」的境，现在的意识才能对先所见境生起「忆念」，若先无所见，

现在又何有所忆？现在既有所忆，可知过去必有所见。而此能见，即是「现量」。既有现量，所以外境实有仍是可以成立的。

唯识家再以下两句颂文破解：

「如说似境识，从此生忆念」，这两句颂文的意思是：我们内识生时，「似外境现」，作为自己心识的所缘。因此，我人所见的外境，都是自己心识变现的幻境，而不是实境。如果把颂文化为长行，就是：「（如）前所（说），虽然没有离识的外境，但内（识）生时，（似）外（境）现。如果后念意识（从此）前境，（生）起了（忆念），以此来证明外境实有，这种道理是不能成立的。」。

八、第十六颂下半颂——示在梦不觉以成唯识义

第十六颂：说明梦境未觉不知是梦。

颂文：（如说似境识，从此生忆念），未觉不能知，梦所见非有。

论曰：如未觉位不知梦境非外实有，觉时乃知，如是世

间虚妄分别串习，昏熟如在梦中，诸有所见皆非实有，未得真觉不能自知。若时得彼出世对治无分别智，乃名真觉，此后所得世间净智现在前位。如实了知彼境非实，其义平等。若诸有情，由自相续转变差别，似境识起，不由外境为所缘生，彼诸有情，近善恶友闻邪正法，二识决定，既无友教此云何成。非不得成。

诠释：在上一节中，唯识家以「如说似境识，从此生忆念」二句颂文，破解了外人所说的：由于过去五识的现觉，才有现在意识的忆念，以证明外境实有。问难者又翻出了第十五颂「现觉如梦等」的旧帐，说：梦里诚然没有实有的境界，但我们醒过来的时候，立即知道那是梦境。如果我们醒着的时候也和梦中一样，外境不是实有，那么我们为什么不知道呢？

唯识家以两句颂文回答说：「未觉不能知，梦所见非有。」意思是说，在梦中没有觉醒的人，是不能知道身在梦中，所见的外境不是实有。必须到他觉醒之后，才知道适才是在做梦，

梦中所见的都是幻境。而我们在醒着的时候，以无明蒙蔽，终日间昏昏昧昧，虚妄分别，和梦中没有差别，怎会知道一切是唯识变现，皆非实有呢？这要等到证得出世圣智——证得大觉位的佛果，以般若智光，照破无明，到那时有如梦中醒来，才知道生死迁流，虚妄执境，全是眼中幻瞖，妄见空华，无一非假啊！

唯识家说明有情未到大觉位，不能知道一切时处皆如梦境。问难者又提出两个问题。第一个问题，就是即本颂论文的第二段：「若诸有情，由自相续转变差别。……」的一段文字。意思是说，如果一切都是有情心识变现，「似境生起」，不假外境为其所缘，为什么世间的人，那些亲近到善知识，听闻到正法的人，就生起善心而去为善；那些亲近恶知识，听闻到邪法的人，就生起邪念而去为恶。那么，这决定生起正善之识，和决定生起邪恶之识，如果没有善友、恶友之教，此二识是如何生起的呢？

唯识家乃举出「辗转增上力，二识决定成」

二句颂文，答覆对方所问。

九、第十七颂上半颂——明二识转决定以成唯识义

第十七颂：上半颂释增上力仍由识决定义。

颂文：（上半颂）辗转增上力，二识成决定。

论曰：以诸有情自他相续诸识辗转为增上缘，随其所应二识决定，为余相续识差别故，令余相续差别识生各成决定不由外境。若如梦中境虽无实，而识得起，觉识亦然，何缘梦觉，造善恶行，爱非爱果，当受不同？

诠释：论文中的「以诸有情自他相续诸识辗转为增上缘」一句，此有两种意义：一者，所谓唯识，是「自他相续诸识」，并不是唯我有识，他人无识，而是无量有情，皆有其八识。《成唯识论》中有一段话说：「奇哉固执，触处生疑，岂唯识教但说一识。不尔如何，汝应谛听，……」以下论文语译为：「如果唯有一识，怎会有十方凡圣，因果差别？……说到识，是总显一切有情，各有八识、六位心所所变现的相见二分（以此显示

色法），及分位差别（此指不相应行法），以及由我法二空之理所显的真如（即无为法）。此中的八识心王是识之自相，六位心所是与识相应，十一位色法是心王、心所之所变现，不相应行法是以上三法的分位，而无为法是以上诸法的实性。因为诸法皆不离识，所以总立识名。……」。

由上文可知，说唯识，是说各各有情所缘的境界，皆由自己之识所变，并不是说唯有自识，而无他识。基于此说，每个有情的活动，对自己，对其他有情，都是彼此互相增上的。

再者，另一种意义，所谓唯识，并不是说自己的识之外全无外境，他人识之所变，对自识来说亦名外境。但是诸识缘此境时，并不是直接亲缘此境，亲缘的境，只是自识所变的相分境，他识所变的，但于自识作增上缘。例如你我对话，我听到你的声音，好像是听到外面的声尘之境，其实你的声音，只能作我耳识的疏所缘缘，我的耳识仗此疏所缘缘为本质，再从我自己的识上变出一个相分声境为亲所缘缘。所以一切有情，虽

然受到善知识或恶知识的言教，但他们亲所受的，仍是自识之所变。

再如「佛以一音演说法，众生随类各得解」，世尊在华严会上演说妙法，诸大声闻如盲如聋，不解一字，由此可见耳识所闻纵然完全一样，意识所领会的则各不相同，如果所听的声音是实境，怎会各人领会的全不一样？

这就是「辗转增上力，二识成决定」两句颂文的意义。

唯识家解答了第一个问题，外人又提出第二个问题，即本颂论文的第二段。

唯识家乃再以「心由睡眠坏，梦觉果不同」二句颂文作答。

十、第十七颂下半颂——显示睡眠时心坏以成唯识义

第十七颂：下半颂说明梦作不受果的理由。

颂文：心由睡眠坏，梦觉果不同。

论曰：在梦位，心由睡眠坏，势力羸劣，觉心不尔。故所造行，当受异熟胜劣不同，非由外境。若唯有

识，无身语等，羊等云何为他所杀？若羊等死不由他害，屠者云何得杀生罪？

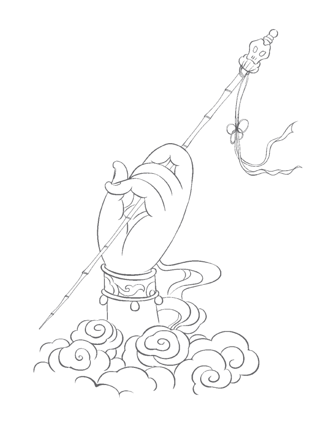
诠释：外人所质问的意思是：如果梦中境界等于现前境界，现前境界也如梦中境界，为什么醒时造作的善业恶业，会得到苦果乐果之报，而梦中造作的善业恶业，何以不受报呢？

唯识家以「心由睡眠坏，梦觉果不同」二句颂文回答。颂文的意思是：个人在睡眠时，其心以在睡眠中故，心力薄弱，心识缘自识的境界，所以虽造恶业，不受苦果；虽造善业，不受乐果。而醒时不然，醒时的心识，势力增强，缘境明了，可以自我控制，自作主张，所以为善便是善，为恶便是恶，以其强盛的心力熏习种子，所以能感果受报。这仍是在《唯识二十论述记》中一段文字，可以作此颂文的注解：「四不定中，睡眠心所，能令有情身分沉重，心分昏昧，在寐梦中，为此所坏，令心昧故，虑不分明，势力羸劣。其觉时心，既无眠坏，缘境明了，势力增强，不同梦位，……故此二位所造善恶当受异

熟，非梦果胜，梦果乃劣。非由外境，其果不同。」。

唯识家说明梦中造作，以心力昏昧，势力羸弱，不受果报。这时问难者乃再提一个问题质疑唯识家：「若唯有识，无身语等，羊等云何为他杀？若羊等死不由他害，屠者云何得杀生罪？」。

唯识家乃再以下一颂文来解答。



第六章　诠释第十八至第二十颂

十一、第十八、十九颂——以引意罚为重以成唯识义

第十八颂：解答若无外境应无杀罪的诘难。

颂文：由他识转变，有杀害事业，如鬼等意力，令他失念等。

论曰：如由鬼等意念势力，令他有情失念得梦、或着魅等，变异事成。具神通者意念势力，令他梦中见种种事。如大迦多衍那意愿势力，令娑婆刺拏王等，梦见异事。又如阿练若仙人意愦势力，令吠摩质呾王梦见异事。如是由他识转变故，令他违害命根事起，应知死者谓众同分，由识变异相续断灭。

诠释：在第十节之末，外人所提出的质疑，是两个问题。第一个问题即论文所说：「若唯有识，无身语等，羊等云何为他所杀？」外人的意思是：假如照你们唯识家所说，只有内识，没有外境。如果真是这样，也就没有身业语业可言了。如果没有身和语的活动，那些猪羊鸡鸭等家畜家禽，云

何为他人所杀？

唯识家以颂文「由他识转变，有杀害事业」二句作答。意思是说「由他」——即行凶者或屠宰着，以其心「识」的「转变」力量，然后才会「有杀」生「害」命的「事业」。换句话说，在身、语、意三业中，以意为主导，由于先有杀害的意念，然后才有杀害的行动。同时，当屠杀者要屠杀猪羊鸡鸭的时候，其杀害的心念，有强盛的势力，由其强有力的心念活动，影响到弱小的被屠杀猪羊鸡鸭的心识活动，使它们生起被杀的恐惧心理，以它们自已所生的心念变异，生起被宰杀死亡的感觉，使生命趋于灭亡。所以这杀生罪，是由双方势力强弱不同的心识交织而成。当然，杀生者也承受杀生的罪业。这就是《二十论述记》所释：「由能杀者，为增上缘，起杀害识，转变力故，令所杀者，有杀害已断命事成，故能杀者得杀生罪。」。

唯识家答覆后，再举出譬喻来证明：「如鬼等意力，令他失念等。」颂文中「鬼等」的等

字，约指有神通者如天神、龙神、仙人等，当他们忿怒时，以其意念势力，恼害其他有情，使之精神失常、颠狂迷乱，甚而「鬼等」意业增上，能使被害者丧命，而成就杀业。这就是第一段论文所称：「如由鬼等意念势力，令他有情失念得梦，或着魅等，变异事成」的意义。

论文中说：「如大迦多衍那意愿势力，令娑婆刺拏王等，梦见异事；又如阿练若仙人意愤势力，令吠摩质呾利王梦见异事。」在这一段文字中，包括着两个印度古代故事，分述如下：

1.《中阿含经》记载：娑婆罗那王，容貌端正，自谓天下无双，他想找人来比较，以显自己的殊胜。有人对他说：王舍城的大迦旃延形容甚好，世间无比。娑婆罗那王遣人迎之入宫。大迦旃延到了宫中，人人争看大迦旃延，没有人再看罗那王了。罗那王问何以如此，众人说大迦旃延容貌胜大王。罗那王问大迦旃延，以何因果各得殊胜容貌呢？大迦旃延说：「多生前我出

> 家，大王是乞丐，一天我在寺中扫地，大王来乞食，扫地竟，令大王除粪，除粪后方与王食。以此业因，生入天中，各得容貌端正之报。」罗那王闻之，即出家为迦旃延弟子。

后来二人在阿盘地国山中修道，罗那王在山中另一处坐禅。一天阿盘地王钵树多，带着宫女入山游戏，宫女见罗那王容貌端正，围绕着看他。钵树多王看见，疑罗那王调戏他的宫女，令人鞭打得他身破闷绝而死。到夜间醒来，到大迦旃延处，大迦旃延为他疗伤，罗那王对迦旃延说：我向师请假，暂回本国，集全军队攻破阿盘地国，杀钵树多王，事毕回来依师修道。

大迦旃延答应了，并劝他留宿一夜，明日再走。罗那王睡到夜间，梦见集合了军队，征阿盘地国，不幸兵败被俘，被敌方红花插头要斩首示众。罗那王梦中大叫，大迦旃延叫醒他，对他说：你若征阿盘地国，必当兵败，如梦中所见。大迦旃延复对他说：一切诸法，譬如国土等，都

是假名无实；离开了房屋田地就没有国土，离开了砖石木柱等就没有房屋，乃至于说到极微亦非实有，无彼无此，无怨无亲。罗那王听法后，不再想要兴兵报仇，一心修道，后来证得了阿罗汉果。

2.《中阿含经》记载：有七百仙人住在阿练若（阿练若，义译闲寂，就是旷野之处，住在旷野处的仙人，名阿练若仙人）。一时，天帝释来到此处，众仙人皆来恭敬帝释。时毗摩质多罗阿修罗王（即吠摩质咀利王），亦变为帝释到仙人处，而仙人对他并不恭敬。他心中愤恨云：汝等何故但敬帝释，而轻蔑我？诸仙忏谢，而毗摩质多罗王愤恨不已，不受众仙忏悔。这时众仙以心念之力，使毗摩质多罗王「即大困苦」，遂生悔心，惭谢诸仙，「仙等心念，放赦其僭失」，毗摩质多罗王恢复正常。这个故事，经中说是使毗摩质多罗王「困苦」，而本颂论文说使阿修罗得梦，故事不同，

意义相似，都是强调「意念」的力量。

第十九颂：举仙人忿怒故事证明意罚为大罪。

颂文：弹宅迦等空，云何由仙忿，意罚为大罪，此复云何成？

论曰：若不许由他识转变增上力故，他有情死，云何世尊为成意罚是大罪故，返问长者邬波离言，汝颇曾闻何因缘故，弹宅迦林、末蹬林、羯陵伽林，皆空闲寂？长者白佛言：乔答摩！我闻由仙意愤恚故。若执神鬼敬重仙人，知嫌为杀彼有情类，不但由仙意愤恚者，云何引彼成立意罚为大罪性过于身语。由此应知，但由仙忿彼有情死理善成立。若唯有识，诸他心智知他心不？设尔何失；若不能知，何谓他心智？若能知者，唯识应不成。虽知他心然不如实。

诠释：这一颂，是唯识家说明了杀害的事业是由于「意力」，恐外人犹不信服，所以用反诘的语气，再说此颂文加以补充。颂文中「弹宅迦等空」一句，弹宅迦，有译为檀陀柯，意为「治罚」。等

字后面还有摩登伽、羯陵伽，这也是出自《中阿含经》的故事。弹宅迦是一个国王的名字，他国内有一仙人，名摩登伽，在山中修行。他有妇，为婆罗门女，极有容貌，每日到山中为摩登伽送饭。一日弹宅迦王到山中游戏，见此妇人，问是何人，随侍答是仙人妇。弹宅迦王说：仙人离欲，为何有妇？就把妇人带回宫中。仙人等不到妇人送食，借问他人，他人告知国王带到宫中去了。仙人到王宫中向王索妻，王坚不还，仙人告诉妇人说：你一心念我，勿暂舍我，今夜使此国土破坏。到了夜间，仙人以念力使天雨大石，国王及国人皆死，国土成为废墟。而妇人以心念仙人，得以不死，又回到仙人身边。颂文「弹宅迦等空，云何由仙忿」说的就是这个故事。

这个故事之后，还有两个类似的故事，大意都是由于仙人忿怒，以其「意念力」使国土为墟。故事大意类似，就不再详述了。

下半颂中，也有一个故事，是解释论文中「云何世尊为成意罚是大罪故」一句。

此故事也出自《中阿含经》，大意是说：六师外道之一的裸体外道（以裸形涂灰作为离系修行的方法），有一个名阇提弗多罗者，他的弟子长热，往至佛所。佛问长热：「你师父平常对教导你们，在三业中，他说那一业的责罚为大罪呢？」此外道回答：「我师父说，在三业之中，以身业责罚最重，口业次之，意业最轻。」长热问佛：「瞿昙今说何业为重名？」佛说：「我认为，在三业中，意业的责罚最重，其次是口业，再其次才是身业。」长热回去外道，将佛陀的意见向他师父报告。阇提弗多罗不以为然，就派遣一位邬波离长者，到佛陀处，和佛陀辩论，欲破佛说。邬波离立下论题：

「我立三罚身为最重，次口、后心。瞿昙为何说心罚为重？」

世尊这时在眉絺罗国，这是一个人口众多的国家。佛问邬波离：「若人行杀，几日可以杀尽此国的人？」。

邬波离答：「或七日，或十日，或一

月。」。

佛再问：「如果仙人起瞋心杀，几日得尽？」。

邬波离答：「一时国人皆尽。」。

佛又问：「若有人长时行于布施，有人多时持戒，有人一时入禅定，入无漏观，何者最胜？」。

邬波离答：「入禅无漏功德最胜。」。

佛语长者：「既然如此，你何以说身口罚重，心罚最轻呢？」。

经过一番辩论后，邬波离长者自知理屈，乃皈依佛陀，为佛弟子，后来并证了果。

以上几则故事，都是印度古代流传下来，家喻户晓，并且深信不疑，所以佛陀才举此为喻。

唯识家举出种种譬喻，说明「意罚为大罪」后，外人又提出最后一个问题：「如果唯有内识，没有外境，你们所说的『他心智』，知不知道他心呢？如果不能知，还叫什么他心智？如果知道，那么他人的心念就是外境，怎能说是唯识

呢？」。

唯识家乃再以下一颂破解外人的质疑。

十二、第二十颂——释他心智不如实以成唯识义

第二十颂：释外人所举他心智不成难。

颂文：他心智云何，知境不如实，如知自心智，不知如佛境。

论曰：诸他心智，云何于境不如实知。如自心智，此自心智云何于境不如实知。由无知故，二智于境各由无知所覆蔽故。不知如佛净智所行不可言境，此二于境不如实知，由似外境虚妄显现故，所取能取分别未断故。唯识理趣无边决择品类差别，难度甚深，非佛谁能具广决择。

诠释：他心智，是知道他人心意的智慧，此又称为他心通，即六神通之一。如果仔细解释，即是以他心为本质，在自心上变起一种似于本质的他心影像，而为自心所缘。《唯识二十论述记》解释说：「以他心为质，而心变缘，名他心智，非能亲取他心等故，名他心智。」这意思是说「非能

亲取他心」。自心智，自然就是知道自己心意的智慧了。外人质疑的意思是：若有他心智，就证明有他心的存在，如何能说是心外无境呢？同样的，自心智也不能亲取所缘，也是变相所缘。《唯识二十论述记》卷二解释说：「此自心智，说见分者，前后许自变相缘故。非自证分等，名为自心智；彼如实知，无异解故。」这即是说，自心智是指「见分」而说的。

颂文前二句是外人所问：「他心智云何，知境不如实。」——他心智为何不能知道他人的心事呢？唯识家告诉他说，具有他心智的人，不唯不能如实的知道他心，亦不能如实的知道自心。何以故呢，因为它被无知（即无明）所覆蔽，致不能如实知道自心；同样的，了知他人心意的他心智，由于「法执」的障碍，不能如实的知道他心。不但凡夫不能如实的知自心他心，就是二乘及菩萨，在未成佛以前，自心亦不能真知自心。这就像我人不知佛的境界一样。这就是第三、四句颂文的意思。由此颂可知，在未证佛果前，自

心、他心、佛境，都是难可了知。然则所谓他心智云者，无非是随方便而说的。

外人至此不再提出问题，「二十颂」也至此结束。在二十首颂文之后，还有一首「结颂」，是世亲菩萨以自谦及赞佛的语气所作，以结束本文。结颂的大意是：唯识的义理，甚深微妙。这种甚深的理趣，是诸佛胜智所行的境界，不是我辈所能尽知的。我已随自己的能力，约略的成此唯识大意，至于更深的义理，那是唯佛所知的。

颂文曰：

「**我已随自能，略成唯识义，此中一切种，难思佛所行。**」。

论曰：唯识理趣品类无边，我随自能已略成立。余一切种非所思议，超诸寻思所行境故。如是理趣唯佛所行，诸佛世尊于一切境及一切种智无碍故。

观所缘缘论讲记

第一～四章

世间万法，无非是仗因托缘生起的假相，
来不是实有。既然万法都是假有，
自不能容有作为实质的极微存在。

于凌波居士 著作
释 迦 比 丘 汇整

有执色等，各有多相，

于中一分，是现量境，

故诸极微相资，各具一和集相，

此相实有，各能发生似己相识，

故与五识，作所缘缘。

第一章　缘论中的几个基本概念

一、万法唯识

大乘佛教的法相唯识宗，是以「万法唯识，识外无境」立论。《观所缘缘论》是唯识宗中的一部论典，它和《唯识二十论》一样，也是在于破遣外境的实有。而《缘论》特别着重于破遣「极微」，认为极微不能做为识的所缘缘。因此，读缘论须先有唯识学的概念，于「识」和「境」有所理解；同时于万有的基本质料——四大、极微，也要有所理解。于此先自心识这一方面说起。

法相唯识宗，以「三界唯心所造，万法唯识所现」为其基本理论。三界唯心的心，是有情精神作用的主体；万法唯识的识，就是心的别名。《大乘法苑义林章》曰：「识者心也，由心集起彩画为主之根本，故经曰唯心；分别了达之根本，故论曰唯识。或经义通因果，总言唯心，论说唯在因，但称唯识。识了别义，在因位中识用强故，说识为唯，其义无二。二十论曰：心意识了，名之差别。」。

识即是心，但是，此心非我人胸腔中的肉团心，亦非

我人脑壳中的大脑，而是一种能力或功用。近代唯识学者缪凤林先生，六十年前著《唯识今释》一书，谓识有下列三义，今语译并探讨如下：

一者、识非有质碍性之物，而是一种功能：识有四个名称，曰心、意、识、了。但此四者，都是指一种无质碍性的功能。唯识学解释谓：积集义是心，思量义是意，了别义是识（如张目见时钟，是名曰了，从而分别时刻，是名曰别）。八识各有此四种功能，各得通称为心、意、识、了，但以功能胜显说，则第八识集诸法种子，生起诸法，名之为心。第七识恒审思量，执着自我，名之为意。前六识了别别境、及粗显之境，名之为识。以上数者，只是一种能变的法性，是离开名称言说的境界。而唯识之教，是「即用显体」，说到其体，名之为「如如」，说到其用，名之为「能变」。能则势力生起，运转不居；变则生灭如幻，非实有性。唯识立论，谓离识之外，无别有法。而所谓识，亦不过一能变的功能而已。

二者、识之功能，非局限于肉身，而交遍于法界：识与大脑之不同者，不仅是一有质碍、一无质碍。尤其重要者，识的功能交遍法界，而大脑的作用仅局限于根身（如感觉神经与运动神经，其作用仅局限于我人的肉身）。什么叫做交遍法界？譬如我们登山临水，所见所闻，至远至广。举凡所见所闻，皆是我人眼识、耳识、意识（此处指五具意识）之所在。试问此所见所闻，是在我人大脑之内，抑在大脑之外？大脑不过方寸之地，与所见所闻比较，有如爪上尘与大地土，其不是大脑所能范围者，至为明了。因此，识的功用在大脑之外，又不可以十百千万里计。是故其量必同虚空而无极，因此称识的功用交遍法界（此系就种子而言，至于识的现行，则随量之大小而有局限）。

三者、识为种子之现行，而种子起现行，必待缘俱：识为一种功能，此功能未起现行之前，不称识而称种子；种子起现行时，不称种子而称识。所以种子是潜在的功能，识是此潜在功能的发

生作用（即现行）。而识之起现行，必待四缘俱备。四缘者，因缘、等无间缘、所缘缘、增上缘。

「识」的体用，已如上述。而唯识学上所称的「唯识」二字，又作何解释？原来梵语vijnapti-matrata，音译毗若底摩坦喇多，梵语倒置，称为识唯，汉土译为唯识。识者心之别名，所谓「唯识」，即简去心外诸法，择取识心。这是遮简迷情、外界有实我实法的存在，表显内界识心的真性法相。换句话说，唯识宗立论，以我人心识之外的万有现象，皆是由我人心识自体所变现而来，亦即由第八阿赖耶识中之种子所生起，故除心识之外，万有现象皆非真实的存在。因此说「唯识无境」；或自万有现象自识所变一方面来说，称为「唯识所变」。关于「识变」，留在后面细说。

二、八识心王

在唯识学上，把我人精神作用的主体——心识，分析为八种作用，称之为「八识心王」。八识心王，就是眼识、耳识、鼻识、舌识、身识、意识、末那识、阿赖耶

识。何以我人一心而有八识？原来我人通常执着于实我实法——把宇宙间一切现象视为实体。说到心时，也隐然有一个整体的东西存在。唯识家以分析的方法，分析此心为八，以破遣我人的执着。八识的前五识，是眼识、耳识、鼻识、舌识、身识，这是我人的五种感觉器官。此五种感觉器官，依于我人色身中的五根（即眼、耳、鼻、舌、身五根）而生起。但所依之根，又有内根、外根的分别。外根，就是我人视觉可见的眼睛、耳朵、鼻子、舌头和身体。但这五种根，是四大合成的物质，它的作用是扶助内根，为内根的依托处，这在佛经上称为扶根尘、为扶助内根的尘法。扶根尘不能生识，能生识的是内根，又称之曰「净色根」，亦名胜义根。佛经上说：胜义根质净而细，犹如琉璃，肉眼不可见，唯佛眼、天眼可见之。近代科学发达，使我们知道所谓净色根，事实上就是人体的神经纤维和神经细胞。净色根有发识取境的作用，功能殊胜，故名胜义根。

眼、耳、鼻、舌、身五识，缘虑色、声、香、味、触五境，五境又称五尘，塵者虚浮之法，生灭变异，随着因缘而改变；尘也是染污的意思，以此五者，能染污我人

的心识，所以称尘。事实上，前五识所缘的五尘或五境，就是我们身外的物质世界。前五识虽然缘虑外境，但它只是感觉器官，必有知觉之心与之俱起，才有了解分别的作用。这知觉之心就是第六识。第六识又名意识，这是我人心理活动的综合中心，我人的思考、判断、记忆、决定，以至于喜怒哀乐的情绪作用，全是第六识的功能。

前五识各有其根，第六识也是依根而生起。前五识是依于清净四大组成的净色根，是色法之根；第六识依于第七末那识，是心法之根。前五识缘色、声、香、味、触五境，缘的是色法；第六识的五俱意识，与前五识同缘五境色法，而独头意识缘虑法境，缘的是心法。前五识只能了别自己界限以内的东西，而第六识则是前五识任何一识发生作用，第六识的五俱意识与之同时俱起，以发生其了解分别的作用；而第六识单独发生作用时，就称为「独头意识」。独头意识又分为四种：即散位独头意识、梦中独头意识、定中独头意识、狂乱独头意识。独头意识所缘虑的是「法境」。

第六识是心理活动的综合中心，我们的见闻觉知，思想判断，全以第六识为主；第七、八识属于潜意识的范

围。但第七识是意识之根，第八识是宇宙万法的本源，无疑义的，第六识的活动，一定受到第七、八识的影响。第七识名末那识，末那二字，是梵语的音译，义译曰意，但恐与第六识混淆，故保留末那原名。第七识唯一的作用，就是「恒审思量」。思量些什么呢？它误认为第八识是恒、是一、是主宰的「自我」。它恒常的审虑思量，执着自我。因此，它是一个自我中心——就是自私自利的中心。

第八识又名阿赖耶识，这也是梵语的音译，此在天竺义为「无没」，在我国译为藏识。称为无没者，是说此识含藏万法种子，不令失坏；亦因它历经生死流转，永不坏灭。译为藏识者，藏是储藏意思，有能藏、所藏、执藏三种意义。能藏，是指它能储藏万法种子，生起宇宙万法。这时，第八识是能藏，种子是所藏；在种子起现行（发生作用）的时候，种子受到前七识杂染法的熏习，现行种子受熏成为新种子，仍藏于第八识中。这时新种子称为能藏，第八识称为所藏。至于执藏二字，又称「我爱执藏」，这是因为第七识误认第八识为自我，对于自我妄生贪爱，执着不舍，这称为「我爱执」。这时第七识是能

执，第八识是所执。

三、万法种子

第八阿赖耶识，汉译「藏识」，储藏万法种子。种子起现行——发生作用的时候，生起万法，由此而有宇宙人生。此处再探讨，种子又是什么呢？

种子为唯识学上极重要的术语，指的是在阿赖耶识中，生起一切有漏无漏有为法的功能。《成唯识论》卷二曰：「此中何法名为种子，谓本识（阿赖耶识）中，亲生自果功能差别。此与本识及所生果，不一不异。体用因果，理应尔故。」。

识为一种功能，此功能未发生作用、于潜在状态时，不称识而称种子；其发生作用——即起现行时，不称种子而称识。所谓现行，即是能生起色心各别不同现象的作用。种种不同的色心现象，都自有他的亲因，此亲因即所称的功能，也就是种子。称为种子者，以其有生起诸法的作用，犹如草木种子，能生芽茎也。

原来所谓宇宙万法——即世间种种精神的、物质的现象，皆是阿赖耶识中种子变现而来。阿赖耶识摄持诸法

种子，有生起色心诸法的功能，此功能即称为种子。沉隐的种子（潜伏的功能）生起色心诸法时，称为现行。所以种子、阿赖耶识和它所生起的现行果法，这三者是体用因果的关系，因此这三者是「不一不异」。因为本识是体，种子是用，体用之间，体是体，用是用，所以非一；但体是此用之体，用是此体之用，体不离用，用不离体，所以非异。再者，种子与现行之间，种子是因，现行是果，因是因，果是果，所以非一；但因是此果之因，果是此因之果，所以非异。这体用因果的道理，「理应尔故」。

种子又称功能，功能即是种子的异名。《成唯识论》称种子即是阿赖识中「亲生自果功能差别」，是以功能即是种种现象生起之因，换句话说，也就是种子。「功能」的建立，最初见于《大毗婆沙论》，后来在无著菩萨的《摄大乘论》中引用，世亲、护法诸师继述之，谓一切功能，潜藏于现象界之后，而为现象作根荄，建立本识以统摄之。功能是什么？是「非物质而产生物质之力用」者，事实上这就是物理学中之「能」。能为心物活动的潜力，亦为心物之质料，为产生有为法之果的功用势力。《中论颂》曰：「诸法不自生，亦不从他生，不共不无因。」

《阿毗达磨杂集论》释此颂曰：「自种有故不从他，待众缘故非自作，无作用故非共生，有功能故非无因。」是以诸法之因即是功能，而阿赖耶识所摄持的万法种子，种子生现行，现行熏种子，一切变现，皆是功能之力。是以所谓功能，即是种子的异名。

在《成唯识论》卷二中，以六义显示种子体性，这六义是刹那灭，果俱有，恒随转，性决定，待众缘，引自果。兹分述如下：

1.刹那灭：所谓种子，只是一种「能力」，即所谓功能。它无质量形色，不能以色声香味触而测知，但在发生作用时（即生起现行时），却有力用。而当其起现行时，才生无间即灭。所谓「无间即灭」，就是它生时即是灭时，中间没有「住」的阶段。如果有生有住，就成为常法，即不是刹那灭了。刹那灭者，简别对于不生灭、或不转变者而执为一切诸法能生的因。

2.果俱有：以种子为因，生起现行，刹那即灭，但并不是灭后始成果，而是刹那生灭之际，「于转变位，能取与果」。正转变位，有别于过去或未来的

转变位；与果，是以种子现行为因，所取之果，名曰与果。也就是即因生现果，因果同时，相依俱有。此处所称的果，事实上就是新熏的种子。果俱有，简除前后相生、以及相离的他身而生等。因为异时异处，便不能和合，便不是种子了。

3.恒随转：种子起现行，刹那即灭，但不是灭已即断，而是前灭后生，刹那刹那，相似随转。即种子、现行与果同时俱有，才生即灭。但在灭了之后，现行种子受熏成为新熏种子，再起现行，这叫做「种子生现行，现行熏种子，三法辗转，因果同时」。换句话说，种子、现行、新熏种子，三者一类相续转起，没有间断转易。恒随转，简除七转识的有间断转易，不能维持生果的功能。（虽然第七识也恒时相续，但在十地中法空智生起之前，也是有转变的）。

4.性决定：此明种子随它本身能熏的善恶无记之性，生起现行时，也决定其现时的善恶无记之性。亦即是善种生起善的现行，恶种生起恶的现行，此一因果法则不能混乱。这是简别于小乘有部，如善恶因生无记果，或无记因、善因生恶果等，明异性不能

为亲因。

5.待众缘：种子生现行，必待众缘和合。种子的功能虽是任运而转，但法不孤起，有了种子的因，尚须待增上等诸缘和合，方能起现行生果。这是简除外道等自然因恒能生果，或小乘有部的缘体恒有（倘缘体恒有，亦应恒时生果，如此于理有违）。同时显示所待的缘不是恒有，故一切种子之果，不是恒时显生。

6.引自果：种子不是一因生众果，而是各各引生自果。即是色法种子仍生色法之果，心法种子仍生心法之果，此一法则不能混乱。这是简别于外道的一因可生众果，及小乘有部主张色心互为因果。

种子六义，与现代物理学上之「能」，其体性实有若干相通之处。如「刹那灭」，灭非实灭，相当于能之散逸，观恒随转义，前后相续，即能之不灭也。性决定者，相似与能之招感性；待众缘，相似于能之变化性。关于种子与能的关联，后文尚有叙述。

四、心识四分

心识四分，是由「识变」而来的。它是如何变的呢？

「识变」在唯识学中是非常深奥难解的一部分，若要细说，几个小时讲不完。简单的说，阿赖耶识中的种子，生起现行（即发生作用），这时以种子为因，生出现行的果。此现行的果，就是第八阿赖耶识。此处有一疑问，种子含藏于阿赖耶识中，种子又如何能生出阿赖耶识呢？原来无始以来，第八阿赖耶识，与它所藏的种子，是同时而有的。种子是生识之因，是能生；阿赖耶识是所生之果，是所生。这能生与所生之间，是「因果同时」，念念相续，「恒转如瀑流」似的，不停的转变、变现，因此，种子生出阿赖耶识，阿赖耶识同时也含藏、摄持种子。这种子生出阿赖耶识时，以种子为因，阿赖耶识是果，这叫做「因能变」。在种子生出阿赖耶识的同时，阿赖耶识中的种子又生出前七识，并且包括阿赖耶识及前七识在内的八个识，自识体上各各生出「相分」、「见分」二分。这阿赖耶识生出前七识，同时八个识体各各生出相分、见分的变，是阿赖耶识识体的变。阿赖耶识的识体是种子生出的果，因此这种变叫做「果能变」。

八个识的识体，在果能变时，识体上各各生出相分、见分。什么叫做相分、见分呢？原来相分的相，就是世间

万法——世间各种事物的形相。相分的分，是一部分的意思，因此所谓相分，就是识体上事物形相的部分；见分的见，是识体上能认识的作用，见分的分，也是一部分的意思，因此所谓见分，就是识体上认识作用的部分。见分是「能了别」、相分是「所了别」。有了见相二分，才有所谓宇宙与人生。唯识学的基本理论，就是「万法唯识，识外无境」。我们六种识所触对的六种境——色、声、香、味、触、法六境，都不是实境，全是我们阿赖耶识的种子变现出来的。我们心识变出相分（世间各种事物的形相），再由心识的见分去认识。这叫做「识所缘，唯识所变」。

《成唯识论》卷二上说：「似所缘相说名相分，似能缘相说名见分。」又解释说：「相分名行相，见分名事，是心、心所自体相故。」。

现在再换一个方式来说，在果能变中，识体上变现出相、见二分，这时识体本身就叫做「自证分」。如以眼识为例，了别（即认识）色境的作用，是见分；所了别的色境，是相分。换句话说，见分是主观的能认识的主体，相分是客观的所认识的对象。而所谓「客观」，并不在心识之外，仍是在心识之内。原来我们眼识所见之境，是我们

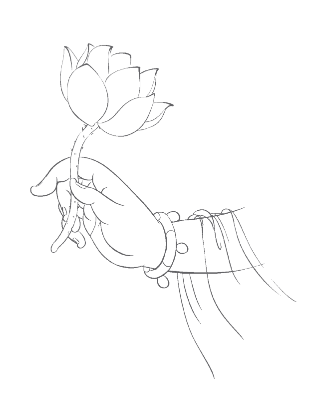
第八识的色法种子（相分色），变成我们眼识的相分，因此，我们所看到之相，是八识种子变现出来的相，不是心识外的境相。

当心识上变现出相分、见分的时候，八个识的识体就叫做「自证分」。譬如以眼识为例，眼识了别外境的作用，即是见分；眼识所了别的外境，即是相分。那么，见分了别外境，会不会发生错误呢（此即所谓非量）？这时识体要来验证一下，因此识体就叫做「自证分」了。可是，识体的验证是不是正确呢？这时识体还有一种「再度证知」的作用，这再度证知的作用叫做「证自证分」。这样一来，每个识体就有了四分，那就是相分、见分、自证分、证自证分。

所谓四分，就是识体的四种作用。相分是外境的影相（这影相是第八识色法种子变现的），见分是心识的认识作用；自证分是心识的验证作用，证自证分是心识再度证知的作用。如果以镜子为喻，相分好比镜子中的影像，见分好比镜子见照的作用，自证分好比是镜体，证自证分好比是活动镜架，镜子在活动镜架上，就可上下左右随意活动见照了。

再以尺子量布为比喻，眼前有一块布，它由第八识的色法种子，在眼识的相分上映出影像，此就像是相分。而见分相当于尺子，去量布的宽度与长度；自证分的作用，是根据尺子所量的结果，知道这块布的宽度与长度，证自证分就是再检查所量的结果是否正确。

此处特别加以说明的一点，所谓「识体四分」之说，正确的说，并不仅限于八识识体，而是包括各各相应的心所在内。



第二章　缘论主旨、破遣外境

一、境——物质世界

关于主观的能认识的心识，上一章中已予介绍，此处不再赘述。此处所要探讨的，是客观的所认识的境——由色法种子所构成的物质世界。

色法即五蕴中的色蕴，泛指一切物质现象而言。但「物质」二字，并不能涵盖色法的全部范围。因为色法中除有实质的物质外，尚包括着无实质的「形色」、「表色」、「无表色」等在内。于此，我们来探讨色法的内涵和特性。《大乘五蕴论》曰：

云何色蕴？谓四大种及四大种所造诸色。

四大种，指地、水、火、风四种实四大而言；四大种所造色，是由地、水、火、风四实四大，所造成的种种色法。此有内外之分，内四大指我人的色身，即生理性的肉体；外四大指器世间，就是物质世界。《阿毗达磨杂集论》曰：

色蕴何相？答：变现相是色相，此有二种：1.触对变坏，2.方所示现。……

《五事毗婆沙论》称：

问：依何义故说之为色？答：渐次积集，渐次散坏，种植生长，会遇怨、亲，能坏能成，皆是色义。……

综合上说，色蕴之色，有三种特性，一曰「质碍」，二曰「变坏」，三曰「方所示现」。现分释如下：

1.质碍：凡是物质，即有其「质」，此质具有相斥相外的特性，即是「质碍」。地面上放下一张桌子，同一位置放不下另一张桌子，就是质碍。

2.变坏：凡属物质，均具生住异灭四相，灭即是坏。

3.方所示现：凡属物质，即有形状体积，占有空间，故有长、宽、高的方分，此称方所示现。

《五事毗婆沙论》中所称：「会遇怨、亲，能坏能成。」怨或亲，是指「顺增上缘」或「逆增上缘」而说的。顺增上缘助其生长，逆增上缘使其坏灭。综上所说，色法之「色」，就是构成物质世界的质料，而此色法，不是实体，是由地、水、火、风四大种（四种元素）组合而成的。

二、能造四大与所造四大

《大乘五蕴论》：「云何色蕴？谓四大种及四大种所

造诸色。」所谓四大种，就是地、水、火、风四种元素，及由此四种元素所组合而成的一切物质。《五蕴论》又曰：「云何四大种，谓地界、水界、火界、风界。云何地界？谓坚强性。云何水界？谓流湿性。云何火界？谓温燥性。云何风界？谓轻等动性。」。

地、水、火、风四种元素，地大之性坚实，水大之性流湿，火大之性炎热，风大之性轻动。故所谓四大种，所指的并非地、水、火、风四种实物，指的是坚、湿、暖、动四种物性。种者「因」义，这是一切色法的能造之因，故称为「能造四大」。称其为「大」者，有下列四义：

1.为所依故：四大种为一切所造色之所依处，故称为大。

2.体宽广故：谓四大种遍及一切所造色，其体宽广，故称为大。

3.形相大故：谓地大、水大、火大、风大四者，其相广大，故称为大。

4.起大用故：谓此四者，对世界成住坏空作用最大，故称为大。

种何以是「因」义？因为它有为生、依、立、持、养

等五者之因、而生起众色，故有因义。这五种因力是：

1.生因：生因又名起因，谓四大种，能带诸色同时生起，若离大种，色不得起。

2.依因：依因又称转因，《瑜伽师地论》曰：「由造色生已，不离大种处而转。」谓若舍开大种，诸所造色，无有转于别处之功能。

3.立因：此又称随转因，大种若有变异，造色亦随之变异。《唯识了义灯》曰：「安立因者，谓此色种及大种同安危，大种坏故，造色亦坏。」。

4.持因：持因又称住因，谓由诸大种所造色，相似相续而生，由大种持令不绝故。

5.养因：养因亦称长因，谓由大种养其所造之色，令之增长。

以上五因，四大种（能造四大）全皆具有，而所造四大则无。四大种能造一切色法，然于不同色法中，其中某一大种较为增长。如山石坚性者地大增长，河溪湿性者水大增长，而其他三大，虽未显现，但仍潜在于其中，待缘而显现。再者，能造四大造作一切色法，但所谓一切色法，不出「自体色」与「根所取色」两类。「自体色」就是有

情的肉体，即眼、耳、鼻、舌、身五根。「根所取色」就是五根所对之境，即色、声、香、味、触五尘。此外，还有一种意根所取的「法尘」，就是「形色」、「表色」、「无表色」等。

四大种造作一切色法，色法之分类，诸论典所说不一，简介三家如下：

1.《成实论》分色法为十四类，即五根——眼、耳、鼻、舌、身；五境——色、声、香、味、触；四大——地、水、火、风。

2.《俱舍论》分色法为十一类，即五根——眼、耳、鼻、舌、身；五境——色、声、香、味、触；及无表色。

3.《百法明门论》分色法为十一类，即五根——眼、耳、鼻、舌、身；五境——色、声、香、味、触；及法处所摄色。

四大之说，事实上不是佛教所创立的理论，古代印度的哲学家，即以地、水、火、风为构成物质世界的质料。如六派哲学之一的胜论派，即谓：「其地、水、火、风是极微性，若劫坏时此等不灭，散在各处，体无生灭，说为

常住。」。

三、地、水、火、风是极微性

胜论派谓「地、水、火、风，是极微性」如果说，地、水、火、风是极微之性，那么极微当然是地、水、火、风之相。换句话说，即四大以极微为体相，极微以四大为实性。胜论派以极微为实体、为常住，故说：「劫坏时此等不灭，散在各处，体无生灭，说为常住。」后来部派佛教的说一切有部沿袭此说，故说「我空法有」，并谓「法体恒有，三世实有。」所以《俱舍论钞》中称：「世界成即聚不增，坏即散为极微不灭。」以上诸说，皆视极微为实体、为常住。那么，极微究竟是不是实体、常住呢？我们于此先探讨什么是极微。

什么是极微呢？极微梵语paramanu，旧译邻虚尘，新译极微。把物质分析到极小不可再分的单位，称为极微。据《俱舍论》卷十二曰：「分析诸色至一极微，故一极微为色极少。」少到什么程度呢？论典上载，以一极微为中心，集合上、下及四方等六方之极微合成一团，称为一微量，此微量肉眼不可见，仅为佛眼、天眼所可见。合七微

量为一金尘，合七金尘为一水尘，合七水尘为一兔毛尘，合七兔毛尘为一羊毛尘，合七羊毛尘为一牛毛尘。合七牛毛尘为一隙游尘。金尘、水尘，能够通过金中、水中的空隙，兔毛尘、羊毛尘、牛毛尘，表示为兔羊牛毛尖端的微尘，其微小可知。隙游尘，指其能通过窗隙，如我人肉眼可视光中浮游的细尘。极微合成具体物质的时候，至少须具足地、水、火、风四大，与色、香、味、触四尘（四微）始能形成，不能缺一，故称「八事俱生，随一不减」。

一粒极微，是一微量的七分之一，是一粒金尘的四十九分之一，是一粒羊毛尘的一一七六四九分之一，是一粒隙游尘的五百八十万分之一，其微细可想而知。但分析到此，非肉眼可见，没有质碍，邻乎太虚，已不能称是色——物质；但它又是从物质分析而来，又不能说是空——空无所有，毕竟它是色的一部分，无以名之，姑名为极微。事实上，这只是概念上的存在，也即相当于今日科学上的原子、质子、中子、电子，它是代表物质的最小单位。像如此微细的东西，根本不是人力所可分析，同时它邻于虚空，也根本不是质点。故《大乘阿毗达磨集论》

谓：「极微无体，但由觉慧渐渐分析、细分损减，乃至可析边际，即约此际建立极微。」。

大乘佛教空、有二宗，都不承认极微有实体。空宗以「缘起性空」立论，法性不生不灭、不常不断，皆属空性，何来实体？有宗以「万法唯识，识外无境」立论，一切现象都是种子变现，因缘假合，不容有实体的质点。故《成唯识论》卷二曰：

……为执粗色有实体者，佛说极微令其除析；非谓诸色实有极微。诸瑜伽师以假想慧，于粗色相，渐次除析，至不可析，假说极微。虽此极微犹有方分，而不可析；若更析之，便似空现，不名为色，故说极微为色边际。

四、色即是空，空即是色

外道、小乘以极微为实在，为色法的基本质料；大乘佛教以极微为假法，根本不能成立。唯识宗极力破遣极微，其故在此。那么，物质的基本质料究竟是什么呢？《楞严经》卷三，佛对阿难说：

汝观地性，粗为大地，细为微尘，至邻虚尘，析彼极微，色边际相，七分所成。更析邻虚，即实空性。阿难！若

此邻虚，析成虚空，当知虚空出生色相。……

在这一段经文中，佛陀告诉我们，把物质分析成极微，再细分成「邻虚尘」——接近虚无的微尘。再分析下去「即实空性」——就成为虚空。最后告诉我们说：「当知虚空出生色相。」。

人类古老的观念，认为「大地是万物之母」——万物自大地生出来。但是，大地自何处生出来的呢？佛陀告诉我们，山河大地——正确的说，「宇宙」——无量数的星球、星系、星云，全是自虚空生出来的。换句话说，色相——一切物质之相，全是自虚空生出来的。虚空中生起宇宙，是不是合乎现代科学呢？我们现在即可与科学对照一下。科学知识告诉我们，一切物质，皆由分子组成，而分子是由原子组成。例如水分子是水的最小单位，水分子再加以分析，可分析为两个氢原子和一个氧原子，分析至此已不再是水，只是「元素」。基本元素有一百零五种（近年又有新元素发现），如金、银、铜、铁、氢、氧、氮、氦等，也就是有一百零五种性质不同的原子。

原子（atom）的原意是不可分割者，过去科学家以此为最后的质点。但是由于科学的进步，发现原子是由带有

正电、质量比电子大的原子核，及围绕原子核的电子所组成。原子核的半径为原子的十万分之一，而质量却占原子的百分之九十九。原子核是由质子和中子两种粒子所组成，质子带正电，中子不带电，其质量与质子相等；而电子带负电，其质量只有质子的一八三六分之一，以光速绕原子核旋转。每一原子的质子和电子数目相同，以维持平衡。这样，就说明原子可以分析，不是最后质点。近年科学突飞猛进，目前所知，物质最基本的组成单位是轻子、光子、夸克（quark）。原子以下的次原子层，不是物质，只是「能」。「能」存在于何处呢？能即存在于虚空中。

纽约世界宗教研究院长沈家桢博士，在其《金刚经的研究》一书中说：

在爱因斯坦以前，科学家说世界上的一切，可以分为两大类，一是物质，二是能。物质之间可以互相变换，譬如水可以变冰，冰也可变水；能之间也可以互相变化，如电可以变光、变热，光、热也可以变成电。可是物质和能是两件基本元素，不能互相变换。一直到爱因斯坦用数学计算，发现物质和能也可以互相变换。这就是著名的$E=MC^2$方程式。最初很少人相信这个说法，直到原子弹（物质）爆发后（变成大量的

热和光），再也没有人怀疑物质也是能的理论了。如此一来，宇宙间的一切，都是「能」，在各种不同条件下变现出来的现象。

沈博士在同书中续说：

在二十世纪初期，人们认为原子是宇宙间最小的因素，小到不能再分，它好像是一个实体的单位；直到近百年来，由于核子能的发现，才知原子也是人假定的一种「能」的表象而已。其实这些都是「能」，因种种因缘而显现出来的表相。

能的英文称为energy，这是人定的一种名词，是人类用来表示这种作用的一种概念，至今尚没有严格的定义说明energy究竟是什么。但是，以佛学的眼光来看，此「能」就是唯识学上所称的「功能」（种子），也就是宇宙万法生起的根荄。沈博士在上第二段文字中续说：「……其实这些都是「能」，因种种因缘而显现出来的表相。人类就因为这种变化多端的表相，而生起生命中生老病死的过程，和人生喜怒哀乐的情绪。依佛法说，业报因果，生死轮回，无不由此而生，实则都是能的变化，并无实质。」。

《般若心经》的名句：「色不异空，空不异色，色即是空，空即是色。」这正说明，物质现象和虚空（正确的应称为「空性」），虚空和物质现象，是不一不异，现象是万法之相，虚空是万法之性。此虚空，不是一无所有的「顽空」，而是能够生起妙有的「真空」——即所谓「非有之有，称为妙有；非空之空，称为真空」，虚空中的「能」生起现象界，是「事」、是「相」；如果自「理」、自「性」的一方面说，「真空妙有」，就是唯识三性中的圆成实性。此圆成实性，是远离我法二执所显现的真理。因远离二执，故称真空；这不是小乘佛教空、有相对的「空与有」（虚妄执着的实有），这是与真空相对之有，称为妙有。以其为真空故，缘起之诸法宛然；以其为妙有故，因果之万法一如。这就是「色即是空、空即是色」的意义。故知真空与妙有，并非有别有异，因为一切的存在（五蕴），均由各种因素条件（因缘）和合而生起。因缘和合之法，没有固定不变之性（无自性），无自性即没有实体，故因缘和合之法只是「假有」的存在。所以，真空不是虚无，妙有不是实有。「色即是空，空即是色」一切都是「能」的变化。

第三章　由此彼皆无、故一切唯识

一、境——三类境

三类境的境，是感官与心识所认识的对象。也即是眼、耳、鼻、舌、身、意六识，所缘虑的色、声、香、味、触、法六境。六境又称六尘，这即是我人心外的客观世界。但在唯识学上，不以此客观世界是心外之境，而是我人第八识种子变现的相分。唯识家以八识变现尘境性质的不同，而分为三类，即是性境、独影境、带质境。

原来一切有情，各有八识，而一切识，皆为能变。八识变现的方式，除了本文第一章「识体四分」中的因能变、果能变外，尚有所谓因缘变与分别变。所谓因缘变，是能缘之识，任运而起（任由因缘，非由作意筹度，称因缘变），其所变现的相分，是实种所生（不与见分同种生起）。分别变者，是随着心识分别势力而变现（其变现的相分，不是实种所生，是随着见分种子生起）。无论是因缘变或分别变，其所变之境，都是八识的相分。前五识、第八识的相分，都是因缘变；第六识的独散意识（不包括五俱意识）的相分，和第七识的相分，都是分别变。因缘变所变的相分，

是性境；分别变所变的相分，是带质境或独影境。兹分述三境如下：

1.性境：性境之性，是「实」的意思，亦可说是现前的实境。性境是实种（色法种子）所生，是以因缘变而变现，不是随第七识的「非量」认知，或第六识的分别心幻化假设，亦不是已落谢的六尘影子。所以在唯识学上，性境有三个条件，一者是实种所生：前五识的相分，第八识的相分，所缘的全是色法，都是实种所生。二者有实体之用：色法有质碍性，有其实用。三者现量所证：现量有三个条件，一者现前显现，二者非构思所成，三者不是在错乱情形下所见。玄奘大师有偈子曰：「性境不随心，独影唯从见，带质通情本，性种等随应。」不随心者，是此境不随着第六识的分别心而改变其本质。

2.独影境：独者简别于本质；影者影像，即是相分，合而言之，就是没有本质的相分。这是能缘之心的虚妄分别而变起之境，它没有本质，仅为影像。如第六意识虚妄分别、以想像力变起龟毛、兔角的幻影。独影境不是色法实种所生，而是第六识见分的

一部分，所以它是随心（第六识见分）生起。此境有三种随心：一者性随心，谓境与能缘之心同一性；二者种随心，谓境（相分）与能缘之心（见分）由同一种子所生；三者系随心，谓种与能缘之心同一界系。

3.带质境：带质境即是此境兼带本质。能缘之心缘所缘之境，其相分是实种所生，有其所依的本质，而不能如实的为见分所认知者。如第七识之见分，缘第八识的见分（以第八识的见分为其相分），为常、一、主宰的自我，第八识见分不是自我，而是一种错误的认知，此称为「真带质」，所谓「以心缘心真带质，中间相分两头生」。又如第六识缘草绳误为是蛇，草绳固有其本质，但并不是蛇，这也是一种错误的认知。此称作：「以心缘色似带质，中间相分一头生。」。

境是识所缘虑的对象，识是能缘，境是所缘。八识缘境，自我人的思惟方式一面来说，有所谓「三自性」——遍计所执性，依他起性，圆成实性。此三自性，为唯识宗一切法义的根本。义净三藏撰《南海寄归内法传》，有

云：「相宗以三性为宗。」法相宗以唯识为中道，即是正显非空非有，简遮偏空偏有之谓。行者审观一切法，无一法偏于有，亦无一法偏于空，无不具备中道妙理。此若约横向而观，即是三自性。《解深密经·一切法相品》谓：「谓诸法相略有三种，何等为三，一者遍计所执相，二者依他起相，三者圆成实相。」。

三性为唯识宗立论的根本，唯识宗以一切不离心为义，《成唯识论》卷八曰：「三种自性，皆不远离心、心所法。谓心、心所及所变现，众缘生故，如幻事等非有似有，诳惑愚夫，一切皆名依他起性；愚夫于此横执我法、有无、一异、俱不俱等，如空华等性相都无，一切皆名遍计所执；依他起上，彼所妄执我、法俱空，此空所显识等真性名圆成实。是故此三不离心等。」。

在三自性中，以依他起性为中心。诸法皆是仗因托缘而起，我人于此因缘和合的假法上，若执着计较，认为是实我、实法，就是遍计所执性；有情在依他起的假法上，了知诸法缘起，「缘起」则「性空」，诸法皆无实性，这就是圆成实性。若换一个方式表达，遍计所执性，是有情在依他起法上假立名相而起的。这本是情识上的妄有，

而我人于此假立的名相上执着计较，这就是遍计所执性。依他起性，诸法是因缘（众多因素条件）和合而有的，如以水、土和泥而成瓶钵，这是因缘和合的假有，本身没有体性，所以是依他（因缘）起性。圆成实性，是依他起诸法的体性，具有圆满、成就、实性三义，也就是真如实性。

再者，在唯识学上，每谈一法，必分别其为假法实法。亦即自种子所生之法是实法，分位假立之法是假法。在五位百法中，心王法、色法，全是种子所生的实法。心所有法有实有假，心不相应行法全是分位假立的假法。《成唯识论》卷八曰：「此三性中几假几实，遍计所执妄安立故可说为假，无体相故非假非实。依他起性有实有假，聚集、相续、分位性故，说为假有。心、心所、色从缘生，故说为实有。若无实法假法亦无，假依实因而施设故。圆成实性唯是实有，不依他缘而施设故。」。

二、生识四缘

如前文所说，有情的心识有八种功能，称为「八识心王」。此八识心王，都具有变现转变的能力，这称之为「能变」。八种识可分为三类，第八阿赖耶识称初能变

识，第七末那识称第二能变识，前六识称第三能变识，这称之为「八识三能变」，简称曰「识变」。识变是由识转变、转化、或变现的意思，此三种变，要相关的因素条件都具备时才能生起，这些因素条件称之为「因缘」。在唯识学上，心识的转变（生起），要具备四种因缘，此简称为「四缘」。四缘就是因缘、等无间缘、所缘缘、增上缘，兹分述如下：

1.因缘：因缘是心识生起的众多条件中，具有生果功能的条件。《成唯识论》卷七曰：「谓有为法，亲办自果，此体有二，一种子，二现行。……」唯识学以「万法唯识」立论，万法的生起，皆是种子起现行的结果。因此，唯识学上的亲因缘，就是第八阿赖耶识中含藏的种子，以及种子生起现行法，再熏习出新种子。

2.等无间缘：等无间缘旧译次第缘，新译等无间，意思是「密密迁移，等无间隙」，这是指我们的心识生起，念念生灭，刹那不停，前念心为后念心开导，引令后念心生起，前念为后念的缘，后念亦为前念的缘，次第生起，故亦称次第缘。《成唯识

论》卷七曰：「谓八现识及彼心所前聚于后，自类无间，等而开导，令彼定生。」。

3.所缘缘：所缘缘旧译缘缘，这是心识攀缘外境的时候，此能缘之心，以所缘之境而生起，即是以「境」为其所缘。所缘缘这两个缘字，前一个缘是境，后一个缘是四缘之一的缘。换句话说，「所缘缘」一法，有二种功能：一能生识，一作所缘。所缘者名境，即色、声、香、味、触五尘境；生识者名缘，故合称所缘缘。于此，后文尚有详释。

4.增上缘：增上是增加或加强的意思，对于一法的生起，有扶助之义，所以也称助缘。《成唯识论》曰：「谓若有法有胜势用，能于余法或顺或违。……」指增上缘有顺益、违损两方面，自顺益方面说，能促成一法生起或成长者，称「与力增上缘」，不妨碍一法生起或成长者，称「不障增上缘」；自违损方面说，此一法对他一法有妨害、障碍者，如雨露是花木的顺益增上缘，而霜雹为花木的违损增上缘。

唯识学是以「万法唯识」立论，以一切法（色法及心

法）的生起，皆是种子起现行的果，因此，种子是一切法的因缘。再者，心法生起，要四缘具足；色法生起，只须因缘与增上缘两种缘。

三、所缘缘

所缘缘，如前文所述，是四缘之一，也就是心识所缘虑的「境」。本文以分析「所缘缘」为主题，所以在此对「所缘缘」作深一层的探讨。

所缘缘，是心识所缘虑的对象——境。以心法生起，必托境而生，此心是能缘，所托之境是所缘，名叫「所缘缘」。《成唯识论》卷七曰：「谓若有（体之）法，是带己（之）相（分），心（王）或相应（心所），所（缘）虑所（仗）托。此体有二，一亲二疏。若（此相分）与能缘（之见分同一所依）体不相离，是见分等内所虑托。应知彼是亲所缘缘。若（此本质）与能缘（之见分）体虽相离，（然借）为质，能起内所虑托，应知彼是疏所缘缘。亲所缘缘，（但是）能缘（之心决定）皆有，（以）离内所虑托，必不生（于能缘心）故。疏所缘缘，能缘（之心），或有（不定，以）离外所虑托，亦得生（于能缘心）故。」（注：论文中（ ）号内的

文字，系笔者加注）。

以上论文，如果不加诠释，实在很难理解。文中「谓若有法」，指的是「有体之法」——实种子所生之法，此简除遍计所执无实体之法（无体之法，纵是所缘，而无缘义）。有体之法，能牵引诸识令之生起，故为识的所缘缘。「是带己相」者，「己相」即境界自身之相，亦即是诸识心王、心所的相分。这是显示是「所缘」义，简除根及种子，识上无其相故，虽得为「缘」，而非「所缘」。必须具此有体之法，且带己相二义，才能为识之所缘缘。

「是带己相」的带字，有变带、挟带二义，分述如下：

1. 变带：能缘之识，变带所缘相状，名为相分。此对疏缘本质而言，名影像相，亦名亲相分。亲相分复有仗质与不仗质二种：一者仗质，如前五识的见分，缘色、声、香、味、触五境，此五境都是第八识色法种子所生（此即三境中的性境），有其本质，变似色等亲相分为见分所缘；第七识见分，仗第八识见分，变相而缘，依所变相分而计执为我（此即三境中的带质境）。二者不仗质，如第六识缘六尘落谢影

子，或缘龟毛兔角，或构思义理，皆是自心见分变似过去、未来之影像相而缘之（此即三境中的独影境，亦即无体的假法）。这些相皆不仗质——不是实种子所生，与见分种子同种而生，即由见分变现，此即是变带。

2.挟带：指能缘之识，挟带所缘体相而起，能所不分，冥合若一，称为挟带。如识体四分中，自证分缘见分，自证分与证自证分二者互缘，皆名挟带；前五识及第六识的五俱意识，见分缘自相分，现量证境，以及正智缘真如，皆是挟带。

「是带己相」的「己相」，即诸识心王、心所的相分。此相分也有二义，一者「相状」之相，即变带似质的己相，以相分似本质己体，所以名「疏所缘缘」；二者「体相」之相，即挟带所缘相分之己相。以相分不离能缘之体，故名「亲所缘缘」。还有「心或相应」一句，此是辨明所缘缘之果，即是以「所缘」为「缘」是因，生起心、心所是果。此处所称之「心」，即是八识心王；「相应」即是五十一相应心所。因为心与心所并不是同时俱起，而是有起有不起，所以说「心或相应」。

论文中「所虑所托」一句，虑即缘虑，托言仗托。指有体法——实种子所生之法，始能为所托所缘。所托为「缘」，所虑为「所缘」，必具「所缘」与「缘」二义，方能成为所缘缘。所缘的境，有亲疏二种，分述如下：

1.亲所缘缘：作为亲所缘缘，要具备下列三个条件：一者与能缘体不相离。二者是见分、自证分等内所虑（见分以相分为内所虑，自证分以见分为内所虑，所虑即是所缘）。三者是见分、自证分等内所托（所托即缘）。具以上三条件，是为亲所缘缘。

2.疏所缘缘：作为疏所缘缘，亦要具备下列三个条件：即一者与能缘体相离（不能亲取）；二者为质能起内所虑；三者为质能起内所托。内所托与内所虑，皆言相分。于一相分之上，具所虑与所托二义。具以上三条件，是为疏所缘缘。

如果换一个方式来说，心识缘境时，心、境两方面直接相对，中间没有其他媒介物，此境就是「亲所缘缘」；如果中间有媒介，心、境两方面不是直接相对，此境就是「疏所缘缘」。

《宗镜录》解释亲所缘缘，谓有四种不同情况：1.有

亲所缘，从质及心变起，即五识缘五尘相分者是。2.有亲所缘缘，但从心变，不仗质起，即第八缘根身、器界、种子三境是。3.有亲所缘缘，不由心变，亦不由质起，即根本智所证真如。4.有亲所缘缘，而非相分，即内二分互缘是。

四、由此彼皆无、故一切唯识

唯识宗的基本立场，是「万法唯识所变」。所以《唯识三十颂》第十七颂曰：

是诸识转变，分别所分别，由此彼皆无，故一切唯识。

《成唯识论》诠释此颂曰：

是诸识者，谓前所说三能变识及彼心所，皆能变似相、见二分，立转变名。所变见分，说名分别，能取相故，所变相分名所分别，见所取故。由此正理，彼实我法，离识所变皆定非有，离能所取无别物故，非有实物离二相故。是故一切有为无为、若实若假，皆不离识。「唯」言，为遮离识实物，非不离识心所法等。

诸识，自然是指三能变的八识。转变，即是由体起用，由识体变现出能缘的见分和所缘的相分。能缘的见分

为能分别，所缘的相分为所分别，以能分别的见分，分别所缘的相分，即是「分别所分别」。「由此彼皆无」者，此指的是能缘所缘的见分相分，彼指的是根身器界、种种我相法相。而此种种我法，都是能缘之心所变现。而能缘之心，也只是识体的作用。因此，若去掉这个识，不但没有外境的我相法相，也没有内境的见分相分。所以说，我人所认为一切的实我实法，不过是因缘和合的假有——也就是能缘所缘的见相二分而已。离开见相二分，即没有我法的存在；离开识，也没有见相二分的存在。故最终的结论是：「由此彼皆无，故一切唯识。」。

世间万法，无非是仗因托缘生起的假相，本来不是实有。既然万法都是假有，自不能容有作为实质的极微存在，所以《观所缘缘论》的主旨，就是在破遣外境，特别是在破遣作为外境的基本质料——极微。

第四章　诠释论文、颂文——第一至第八颂

一、诠释第一颂

论文：诸有欲令眼等五识，以外色作所缘缘者，或执极微，许有实体，能生识故。或执和合，以识生时，带彼相故。

诠释：论文中的「诸有」二字，是代名词，指的是凡夫、外道、二乘等有情（后文以「二乘人等」为代表）；「外色」二字，色即是境，外色即是外境。一切二乘人等，执于心、境两分，认为离识之外，别有外色（即色、声、香、味、触等五境），与眼、耳、鼻、舌、身等五识作所缘缘。此五尘境，不为意识所缘，他们以为意识唯缘假法，不缘实法。

而二乘人等所执的外色，计有二种：一部分人执于「极微」，以为极微「体无转变，是实有义」，体既实有，则能生识，因执极微为眼等五识的所缘缘；另一部分人，执于极微的「和合相」——极微合聚为相，如瓶钵等，以此和合相

能为眼等五识的所缘缘。

所缘缘是什么呢？《成唯识论》上说：「所缘缘者，谓若有法，是带己相，心或相应。」所谓「谓若有法」，是指必为有体本质之法（实种子所生之法），此法是生识之「缘」；「是带己相」者，己相就是识体四分中的「相分」，相分即是识的「所缘」。相、质二者合说，名为「所缘缘」。「是带己相」的「带」字属心，「己」属本质；「相」字自然就是相分。此是说能缘之心，缘所缘之境时，带起本质自己的相分。

带有两种意义，一者变带，即八个识有「疏所缘缘」的本质，为托此有体之境为本质，变起似质之相，名为变带；二者挟带，就是一切「亲所缘缘」的实相分。因为此相分不离开能缘之心，其能缘心，亲挟此相分而缘，名为挟带。「己相」也有二种意义，一者「相状」之相，即变带似质之己相，以相分似本质己体，所以名「疏所缘缘」；二者「体相」之相，即挟带所缘相分之己相。以相分不离能缘之体，故名「亲所缘缘」。

还有「心或相应」一句，此是辨明所缘缘之果，即是以「所缘」为「缘」是因；生起心、心所是果。此处所称之「心」，即是八识心王；「相应」即是五十一相应心所。因为心与心所并不是同时俱起，而是有起有不起，所以说「心或相应」。

首段论文的意思，是唯识家的开场白。唯识家说：有一些凡夫、外道、二乘人等，欲以「外色」，为眼、耳、鼻、舌、身等五识的所缘缘，他们有些是执「极微」，以极微为实体，能够生识；有些是执于极微的「和合相」，以为心识生时，能带起此和合之相，作为前五识的「所缘」。

论文：二俱非理，所以者何？

唯识家以为以上二种主张，俱不合理，何以故呢？唯识家以颂文解答：

颂一：极微于五识，设缘非所缘，彼相识无故，犹如眼根等。

颂文的意思是说：极微在眼、耳、鼻、舌、身的

五识上，假设可以做为引识生起的「缘」，但不能作为所缘的「境」（即所缘），因为在五识上，并没有极微之「相」。

唯识家并立「三支比量」以破之。此三支比量是：

宗——极微非所缘。

因——彼相识无故。

喻——同喻如眼根。

在眼等五识上，何以没有极微之相呢？因为极微至极微细，邻乎太虚，不能使心识的「见分」挟带「相分」生起。换句话说，极微在色法中是「极略色」，是「法处所摄色」，法处所摄色此非五识之所缘，而是意识所缘的「法境」。

论文：所缘缘者，谓能缘识，带彼相起，及有实体，令能缘识，托彼而生。色等极微，设有实体能生五识，容有缘义，然非所缘，如眼根等，于眼等识，无彼相故，如是极微，于眼等识，无所缘义。

诠释：关于「所缘缘」，明代著有《相宗八要解》的明

昱法师有云：「所缘缘者，乃四缘中第三缘也，此缘一法，有二功能，一能生识，二作所缘，所缘名境，生识名缘，故名所缘。」。

论文中「谓能缘识，带彼相起」句，是释有所缘之境；「及有实体，令能缘识，托彼而生」句，是释有生识之缘。在心识上，能缘的是「见分」，所缘的是「相分」，而此相、见二分，同是依自证分（识体）而生起，并且是不前不后、俱时而起。因为「识不自生」，生时必带起「相分」为其所缘之境；「相不自起」，生起时必引「见分」作能缘之心。所以此一法有二种功能，一者能引心识生起，二者作为识的所缘，这样才名「所缘」，而又名「缘」，合称「所缘缘」。

论文中「色等极微，设有实体能生五识，容有缘义，然非所缘」一段，是解释颂文「极微于五识，设缘非所缘」二句所立之宗（事实上极微并没有实体，不但没有「所缘」义，同时也没有「缘」义，此处说极微有「缘」义，是假设之词。）而「如眼根等，于眼等识，无彼相故，如是极微，于眼等识，无所缘

义」一段，是解释颂文后二句：「彼相识无故，犹如眼根等。」。

论文中的「色等极微」，即色、香、味、触等的极微；「于眼等识」，是眼、耳、鼻、舌、身五识。论文中说：色等极微，本来是没有实体，现在假设它有实体，能生起眼等五识，有了「缘」的条件，然而却没有「所缘」的条件，此即颂文所称：「极微于五识，设缘非所缘。」因为「彼（极微）相识无故」，并且立「犹如眼根等」为喻。

「犹如眼根等」，等是什么意思呢？原来眼、耳、鼻、舌、身等五根，于眼等五识上没有所缘的意义。因为「眼不自见，耳不自闻，鼻不自嗅，舌不自尝，身不自触」，所以说五识上无五根之相。以此眼等五识上没有五根之相，来譬喻眼等五识上没有极微之相。此即是：「如是极微，于眼等识，无彼相故。」。

上面破了外色的极微，继而再破外色的和合，说明「和合色」也不能作所缘缘的道理。唯识家复

说下颂。

二、诠释第二颂

颂二：和合于五识，设所缘非缘，彼体实无故，犹如第二月。

此颂亦可立三支比量：

宗：和合无能缘。

因：彼无实体故。

喻：犹如第二月。

论文：色等和合，于眼识等，有彼相故，设作所缘，然无缘义，如眼错乱，见第二月，彼无实体，不能生故；如是和合，于眼等识，无有缘义。故外二事，于所缘缘，互阙一支，俱不应理。

诠释：这一段长行，是解释第二首颂文。原来二乘人等，执极微和合，合聚为粗相。二乘人等，以为极微和合，既有形相显现，所以能为眼等五识的「所缘缘」。但唯识家认为，虽然此「和合色」可以作为五识的「所缘」（境），但没有生识之「缘」——即颂文「和合于五识，设所缘非

缘」。就是只有「所缘」义，没有「缘」义。何以没有「缘」义呢？因为前五识缘境，「唯是现量，不杂名言」，没有长短方圆、大小高下的分别。而和合是「假色」，没有实体，这没有实体的东西是「假法」，假法不可以做为生识的「缘」。就像是捏着眼睛看天空，看到了第二个月亮，这第二个月亮是假的，不是真实的。「第二月」，是譬喻「和合」色没有实体，是众多极微合聚，始有假相生起。即使有「所缘」之义，但缺了「缘」义。

总结二乘人等，所执的「极微」、「和合」二事，如果说是离开心识以外，别有实境存在，俱不应理。以其于「所缘缘」的两个条件（引识生起、与识作缘），互阙一支。即于极微阙初支（要带彼「所缘境」的「相」）；于和合阙第二支（所缘的「境」，要有「实体」）。

印度十大论师之一的护法菩萨，造《观所缘缘论释记》，对「所缘缘」的诠释是：「境有生识之功能，名缘，由随彼体故者；识随境生，而

不离境，名所缘。」因此，极微虽许有生识之「缘」，而无「所缘」之境，既无所缘之境，生识之缘也就没有了。又如和合，虽许有「所缘」之境，而无生识之「缘」，若无生识之缘，所缘之缘也就不成为「所缘」了。故首颂中说极微，是「设缘非所缘」；次颂中说和合，是「设所缘非缘」，都是假设之词，并不是真有缘或所缘之义。

论文：有执色等，各有多相，于中一分，是现量境，故诸极微相资，各具一和集相，此相实有，各能发生似己识相，故与五识，作所缘缘。

诠释：有执色等的「此相实有」，仍然指的是二乘人等，他们看到他们所执的两种色法——「极微色」及「和合色」，都为唯识家所破，乃提出一个转救的办法，说：「极微色与和合色不能作五识的所缘缘，但『和集色』可以作五识的所缘缘。」他们提出的理由是：和集色不同于极微色，也不同于和合色。因为极微色是分布于虚空中的微尘，「邻乎虚空」，太微细了，不能作为

前五识所缘的境；而和合色是「假色」，虽然可以做前五识「所缘」的境，而不能做为引识生起的「缘」。

但和集色则不然，因为和集色是以极微为单位，具有「实体」，合乎为「缘」的条件；和集色是合集许多极微实体而成「粗相」，所以为「所缘」时，能带「彼相」（即心识生时，见分带相分同时生起）。又合乎「所缘」的条件。既然二条件具备，当然能与五识作所缘缘了。

论文：此亦非理，所以者何？

唯识家听了二乘人的转救意见，以为他们的说法仍不合理，为什么呢？乃复说下颂以破之。

三、诠释第三颂

颂三：和集如坚等，设于眼等识，是缘非所缘，许极微相故。

此颂亦可立三支比量如下：

宗：和集非所缘。

因：许极微相故。

喻：如坚湿相等。

论文：如坚等相虽是实有，于眼等识容有缘义，而非所缘，眼等识上无彼相故。色等极微诸和集相，理亦应尔，彼俱执极微相故。

诠释：此段长行，是解释以上颂文的内容。

构成色法的基本质料，是四大种——地、水、火、风。而地、水、火、风是四大种之相，坚、湿、暖、动是四大种之性。由坚、湿、暖、动等之能造，始有色、香、味、触等的和集相。假设坚等之相，是实有体，容许有「缘」义，但没有「所缘」义。因为坚、湿、暖、动等唯住「性」位，不以「相状」显现，所以眼等五识不能缘其「和集相」——换句话说，眼等识上，没有极微体的和集相。所以论文中说：「色等极微，诸和集相，理亦应尔。」即是色等极微，假设可作生识之「缘」，而不能做为「所缘」。由于「和集」不离「极微」，所以唯识家责备二乘人等：「说来说去，你们所执的全是极微相啊！」。

论文：执眼等识能缘极微诸和集相，复有别生。

诠释：二乘人等，转计极微体具和集之相，为所缘缘，被唯识家以「如坚等相」之喻以破之，说他们所执的全是极微相状之故，没有「所缘」之义。他们又转计五尘的和集相，皆是极微合聚为体，极微能为生识之「缘」。如果说缘彼极微和集的差别（种种不同）之相，能引生种种似境的差别之识，应该可以做为眼等五识的所缘缘。

唯识家以为二乘人所执，亦不应理，复说颂破之。

四、诠释第四颂

颂四：瓶瓯等觉相，彼执应无别，非形别故别，形别非实故。

论文：瓶瓯等物，大小等者，能成极微，多少同故。缘彼觉相，应无差别，若谓彼物形相别故，觉相别者，理亦不然，瓶等别形，唯在瓶等假法上有，非极微故。

诠释：瓶，自然是种种不同形状的花瓶、水瓶；瓯，是不同形状的盂或小盆。觉相，是觉知瓶瓯等存

在的知觉。论文中「瓶瓯等物」，等者指种类之多；「大小等者」，等者指形状之别。「能成极微，多少同故」者，是说多能成大，少能成小。虽然如此，而极微并无不同。

二乘人等，转计五尘的和集相，是极微合聚为体。极微既然能为生识之「缘」，如果说缘彼极微和集的差别（种种不同）之相，能引生种种似境的差别之识，这样就可以做为眼等五识的所缘缘了。

唯识家以为二乘人所执亦不应理，故说颂破之。颂文初句谓：你们说瓶、瓯等形状有别，则所生的觉相亦有差别。第二句总破曰：所缘的瓶、瓯等虽有差别，而能缘的觉相则没有差别。何以故呢？以前曾说过，假设极微可以为生识之缘，但瓶、瓯之形状，系由「和集」而来，不是实有，不能引生能缘的觉相。即颂文末二句所说：「非形别故别，形别非实故。」——并不是由于形相有了差别，在识上的觉相就也有差别，因为这种瓶、瓯等差别的形相，唯在瓶瓯假法上有。这种

瓶瓯形状虽然不同，根本不是实有的「假相」啊！

论文：彼不应执极微亦有差别形相，所以者何？

诠释：唯识家恐二乘人等，转计极微亦有差别形相，所以先发制人，复说颂曰。

五、诠释第五颂

颂五：极微量等故，形别唯在假，析彼至极微，彼觉定舍故。

论文：非瓶瓯等能成极微有形量别，舍微圆相故，知别形在假非实。

诠释：唯识家先抑二乘人等，不应该执极微亦有差别形相，因为极微的微圆量是同等一样的。故颂文首句曰：「极微量等故。」即是说，能成和集相的极微，随有多少，其量皆等——极微是「极略色」，不为前五识所缘，是第六识所缘的「法境」，故称「法处所摄色」。「量等故」三字，好比零加零，不管加多少，永远是零。颂文次句谓：「形别唯在假。」瓶瓯等不同的形别，唯在

和集而成的假法上有，不在极微的微圆相上。和集所成的瓶瓯是假法，假法不能生识（不能做生识之「缘」）。颂文三、四句谓：把任何不同形别的瓶瓯等物，分析成为极微，那原来的物体固然没有了，就是那原来物体的「观念」，也决定舍去了。

论文：又形别物析至极微，彼觉定舍，非青等物析至极微，彼觉可舍。由此形别唯世俗有，非如青等亦在实物。是故五识所缘缘体非外色等，其理极成。

诠释：眼识所缘之色境，有「显色」、「形色」之别。显色虽有十二种，而以青、黄、赤、白四种为本色，称为四显色；其余八色均由本色差别所立，皆摄于四本色中。四本色是实色，形色是假色。形色可析，而色不可分，可析故知其是假，不可分故知其是实。

不同形别的瓶瓯等物，析至极微的时候，瓶瓯等物相没有了，其各别形相的观念也舍去了。而青、黄、赤、白等实色，虽析至极微，其色仍

在，分别青、黄、赤、白的能觉观念，也不能舍去。

由以上诠释，使我人可知，物的形相各别，唯在世俗间假法上有，不同于青、黄、赤、白等实色，析至极微其色仍在。是故，作为前五识的「所缘缘体」，并不是「外色」——不是外在之境，而是「内色」——心识上之境，这个道理，是绝对可以成立的。

论文：彼所缘缘岂全不有？非全不有。若尔，云何？

唯识家复说偈颂回答。

六、诠释第六颂

第六颂：内色如外现，为识所缘缘，许彼相在识，及能生识故。

论文：外境虽无，而有内色似外境现，为所缘缘，许眼等识，带彼相起，及从彼生，具二义故。

诠释：唯识家在前五颂中，破斥二乘人等所执极微、和合为前五识「所缘缘」之非，于此依内色立宗，显示出大乘唯识宗的「所缘缘」正义。在上

一节末段，唯识家分析外色不可以做为前五识的「所缘缘」，二乘人等提出质问曰：「照你们这样说，外色不可以做为五识的所缘缘，那么，这『所缘缘』岂不是完全没有了吗？」唯识家答：「不是完全没有。」二乘人问：「不是完全没有，到底是怎么样呢？」唯识家以第六颂作为回答。

颂文中的「内色」，就是由心识的「自证分」所变现的「相分色」。这相分色，好像外面的色法显现一样。此心识所变的「相分色」，才是心识变现出的「见分」的「亲所缘缘」。因为这相分色，是由心识的「自证分」所变现的，同时它又能够引生心识上的「见分」。

唯识家说没有「外色」（即外境），并不是完全否定外境，不过是说此外境没有「实体」，是因缘和合的「假有」罢了。由心识「自证分」变现出「境」——即相分，好像是「外境」显现，作为前五识的「所缘绿」，许眼等前五识，带彼「相分色」而生起，作为见分的「所缘」；同时这相

分色能引识生起，即是生识之「缘」。这样，就符合了论文首段所说：「所缘缘者，谓能缘识，带彼相起，及有实体，令能缘识，托彼而生。」的条件。即：

带彼相起——带着「相分色」而生起。此相分色，即「所缘」之境。

托彼而生——托彼相分生起。作为生识的「缘」。

本来，色无内外，由于世俗执着于境在外而住，以执着有外，才有「内色」之名。若不执外，就不必有内色之名了。颂文的前二句，说明内色如世俗所执、心外有法而显现；后二句，在于解释「所缘缘」义。「许彼相在识」者，即是「所缘」；「及能生识故」者，即是「缘」义。

于此，二乘人等复提出质问曰：

论文：此内境相，既不离识，如何俱起，能为识缘？

唯识家又以偈颂答覆。

七、诠释第七颂

第七颂：决定相随故，俱时亦作缘，或前为后缘，引彼功能故。

论文：境相与识定相随故，虽俱时起，亦能作缘。因明者说，若此与彼有无相随，虽俱时生，而亦得有因果相故。或前识相为后识缘，引本识中生似自果，功能令起，不违理故。

诠释：上一节末段，外人提出问题：内境的相分，既然不离心识，与识同时俱起，它是如何俱起，作为心识的「缘」？因为在一般的情形下，要前引后方有缘义呀！

唯识家答二乘人谓：所缘的「境」，与能缘的「识」，决定是互相随顺的。虽然是俱时（同时）生起，但亦能引生于识，为识作缘。若不能引识生起，就不符合「俱起」及「相随」之义了，此是颂文前二句的意思；颂文后二句，系就二乘人等所问前后义的回答。谓或能引前识的功能，即为引生后识的「缘」。如眼识缘色，此色中功能引识同起，识即缘色。前眼识灭，后识生时，亦

是能引前识的功能，即能引生后识缘境。故颂文中说「或前为后缘」，而引彼识生起的，是识中的「功能」。

按：在大乘唯识学中，功能即是「种子」的异名，《唯识演秘》卷二称：「能生果法，名为功能。……功能即是种子异名。」故颂文末一句「引彼功能故」，即是引生第八阿赖耶识中的种子。唯识学中有所谓「识变」，识变有「因能变」与「果能变」之分，因能变时，种子生出第八阿赖耶识，种子为因，阿赖耶识为果；果能变时，七转识同时生起，并自八个识识体（含相应心所）上，各各生起相、见二分。八识识体，及相、见二分，各有其种子；并且因能变与果能变均是「俱时而起」，亦即所谓：「种子生现行，现行熏种子，三法辗转，因果同时。」引述此段，以助对于「俱时作缘」及「引彼功能」的了解。

论文中「境相与识定相随故，虽俱时起，亦作识缘」一段，是解释颂文的前二句；自「因明者

说」以下一段，是说明此相分与彼见分，有无相随，虽然俱时生起，亦得有相分为因，见分为果之义。论文「若此与彼有无相随」句，所谓「有」，是相、见二分于「现行」位时；所谓「无」，指相、见二分居「种子」位时。居现行位时，彼此有其作用；住种子位时，彼此皆无作用。因此，相分见分，若种若现，是决定相随的。相随，就是不离的意思。论文最后一段：「引本识中生似自果，功能令起，不违理故。」此「似自果」三字，是指眼根引生眼识，耳根引生耳识，乃至身根引生身识，是名「自果」。是以眼等五根为因，生眼等五识为果。亦即谓引本识中生似自果者，是五根的功能令起，不违理故。

唯识家解释至此，二乘人等又提出问题：

论文：若五识生唯缘内色，如何亦说眼等为缘？

唯识家复说偈颂回答。

八、诠释第八颂

第八颂：识上色功能，名五根应理，功能与境色，无始互为因。

论文：以能发识，比知有根。此但功能，非外所造。本识上五色功能，名眼等根，亦不违理。功能发识，理无别故，在识在余虽不可说，而外诸法理非有故，定应许此在识非余。此根功能与前境色，从无始际辗转为因，谓此功能至成熟位，生现识上五内境色。此内境色，复能引起异熟识上五根功能。根境二色，与识一异，或非一异，随乐应说。如是诸识唯内境相为所缘缘，理善成立。

诠释：在上一节末段，二乘人等提出：「若五识生唯缘内色，如何亦说眼等为缘？」其意思是说：假若前五识生起的时候，但缘「内识」所变的「相分色」，那么又怎说是前五识也把它当作了生识之缘呢？唯识家说颂回答。这首颂文，在本论中非常重要，唯识学的要义，全包括在这二十字的颂文中。

颂文前二句「识上色功能，名五根应理」，颂中的「识上」就是识中；「色功能」，就是第八阿赖耶识中的「色法种子」。阿赖耶识所缘的「境」（即相分）有三种，即根身、器界、种子。根身就是有情的色身——眼、耳、鼻、舌、身的五根身，第八识「摄为自体」；器界就是五根身外的物质世界——色、声、香、味、触五尘境，第八识「领以为境」；种子就是生起色、心诸法的功能，第八识「持令不失」。所以颂文说：「识上色功能，名五根应理。」。

颂文「识上色功能」的「色」字，以五根、五境俱属色法，故说到「色」时，「根境俱彰」——包括五根、五境在内。此「色」，即阿赖耶识中的「相分色」，五识所缘者名五尘境，引生五识者名为五根，这是「应当正理」。

由于阿赖耶识中色、心诸法的种子「起现行」，八识识体上各各生起相、见二分，见分是「能认识」的主体——识，相分是「所认识」的对象——境。有了能认识的「识」和所认识的

「境」，这时就有了宇宙、人生。此能认识的「识」就是见分，所认识的「境」就是「相分」。而相分、见分全是自识体（自证分）所生起，所以总归之于「万法唯识，识外无境」。

论文的前段说：「以能发识，比知有根。」五根非现量可得，唯比量可知。「此但功能，非外所造」，是说五根与五境，均为第八阿赖耶识的色法种子所生。发识功能，即是五根；所缘之境，即是五尘。故「本识上五色功能，名眼等根，亦不违理」，这是解释前二句。「功能发识，理无别故」，是说发识功能，名胜义根，但取发识，即名为根，没有别的意义。

「在识在余，虽不可说」二句，指色不离识，名为在识；心外有法，名为在余。不论内色外色，唯取发识，名胜义根。而「而外诸法，理非有故」，即是说于心外执有极微、和合诸法者，以理推之，定非实有。因此，「定应许此在识非余」，即此发识之色，定在于识，不在余处。

「此根功能」以下一段，是解释「功能与境色，

无始互为因」二句。论文「谓此功能至成熟位，生现识上五内境色（即五根），此内境色，复能引起异熟识上五根功能」，这是说明功能与境色，无始以来，互为生起之因。文中「此功能至成熟位」，即种子起现行，生起现识上的「五内境色」——即是五根。五根复能引起「异熟识上五根功能」（异熟识为第八阿赖耶识异名）。

论文：「根境二色，与识一异，或非一异。」内根、外境二种色法，即是识上的相分；识即是见分。而相、见二分，均是由自证分（即识体）生起，故名为一；而色、心各别，复名为异。根、境、识三者，虽然同体，而作用各别，名为非一；作用虽然不同，而体则是一，又名非异。果然谛了唯识，随乐应说；苟非谛了，则逐触成邪。论文最后一段：「如是诸识，唯内境相为所缘，理善成立。」这是总结全文，重点在于说明八识心王，五十一相应心所，唯以内境（相分）为所缘缘。



唯识学入门六记

世间万法，无非是仗因托缘生起的假相，

来不是实有。既然万法都是假有，

自不能容有作为实质的极微存在。

于凌波居士　著作
释　迦　比　丘　汇整